LOS INDIOS DEL CANADÁ

Bruce Alden Cox

COLECCIONES
MAPFRE
1492

Partiendo de la historia oral, de las narraciones de contadores de cuentos y de los relatos nativos, se estudian los orígenes y raíces más profundas del pueblo canadiense, integrado por los inuit, métis e indios, considerados los primeros habitantes de Canadá. Aunque los nativos y estudiosos no se ponen de acuerdo acerca de dónde y cuándo comienza su historia, para los arqueólogos los nativos participaron en una migración a través del estrecho de Bering; para los nativos, en cambio, el estrecho de Bering no forma parte de la historia de su procedencia. El autor echa por tierra la perspectiva académica y recurre a la historia de transmisión oral para intentar llegar a la comprensión de los nativos actuales. Considera el autor que los relatos nativos hacen la historia nativa; por ello, las viejas historias, algo modificadas, pueden ser contadas en un contexto moderno. La obra, o más bien, el documento testimonial, está impregnado de grandes dosis de emotividad, fruto del conocimiento del autor de las tierras descritas.

Bruce Alden Cox (Santa Rosa - California, 1934). Ph. D. en Antropología. Profesor de la Carleton University. Obras: *Cultural Ecology: Readings on the Canadian Indians and Eskimos* (1973), *Native People, Native Lands: Canadian Indians, Inuit and Metis* (1987, editor), *A Different Drummer: Readings in Anthropology* (1989).

Colección Indios de América

LOS INDIOS DEL CANADÁ

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Claudio Esteva-Fabregat
Traducción: Alexandra Berk
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-423-2
Depósito legal: M. 26940-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

BRUCE ALDEN COX

LOS INDIOS DEL CANADÁ



ÍNDICE

Segunda parte
LOS RECIÉN LLEGADOS

INTRODUCCIÓN

I. CONTAR CUENTOS

En una ocasión, el antropólogo Clyde Klunckhohn dijo «Las afirmaciones más interesantes que hace la gente son las que se refieren a sí mismos»[1]. Cuando las personas nativas hacen este tipo de afirmaciones, a menudo se revelan públicamente en forma de relatos. «Siempre hay un relato» afirma la narradora de cuentos contemporánea, Leslie Silko[2]; y a continuación añade «es casi imposible que las futuras generaciones pierdan sus relatos». Considerándolos en conjunto, los relatos nativos hacen la historia nativa. Éste es un hecho que no podemos descartar; a menudo, aspectos fundamentales se encuentran entremezclados en la historia nativa. Tampoco deberíamos sin más rechazar la historia oral como inexacta. Murray Sinclair, un juez ojibway de Manitoba, nos recuerda que la palabra escrita «no es necesariamente más precisa que la historia oral»[3].

Espero poder dar a este libro la misma sensación de frescura que encontramos en las narraciones de los contadores de cuentos nativos. Por lo que, cuando haya una historia que contar, la intentaré contar, y cuando esa historia pueda relatarla un narrador nativo, la oiremos con-

[1] K. H. Basso, *Stalking with Stories ...*, texto, drama y cuento, E. M. Bruner, ed., Whashigton, D.C. 1984, p. 19.

[2] L. M. Silko, «Language and Literature from a Pueblo Indian Perspective» en *Opening Up the Canyon*, L. Fiedler and H. Baker, eds., Baltimore, 1981, p. 69.

[3] G. York, «Indian Elders Whisper Supressed Version of Custer's Death» en *The Globe and Mail*, 14 de noviembre, 1980, p. A5.

tada por él. Estas historias las expondré, lo mejor que pueda, desde un punto de vista nativo aun cuando soy consciente de que los nativos pueden contarlas de un modo diferente. Sin duda, hay espacio para muchos puntos de vista. Esto también es una concepción aportada por los narradores tradicionales, donde el tramposo puede ser sucesivamente alma creativa, bufón, charlatán, o hazmerreír. Los relatos nativos no sólo reflejan diferentes puntos de vista, sino que además parecen variar con el tiempo. Puede que nosotros supongamos que los relatos y los rituales son inmutables, pero esto está lejos de la verdad. De hecho, como afirma el viejo hechicero de Betonie, citado por Leslie Silko «las cosas que no cambian o crecen están muertas». «El crecimiento es lo que mantiene a las ceremonias robustas»[4]. A veces, las viejas historias, algo modificadas, pueden ser contadas en un contexto moderno. El dramaturgo Tomson Highway, en *The Rez Sisters,* muestra a un tramposo que participa, y a su vez habla sobre la vida, en una reserva moderna canadiense[5]. Algunas veces esto es una cuestión de descubrir resonancias modernas en las viejas historias, algo que espero que el lector pueda encontrar en las páginas que siguen. «Me debo estar haciendo vieja» comenta con tranquilidad la abuela de Leslie Silko, «parece como que ya he oído estas historias antes ... sólo que, los nombres parecen diferentes»[6].

II. Quién, cuántos, cuándo

Viejas historias, nuevas historias, tramposos y héroes, todo esto lo encontraremos en los capítulos que siguen. Sin embargo, cada historia tiene su escena, y debemos empezar por ella. En esta sección, consideraremos el lugar que ocupan las primeras naciones canadienses entre los otros pueblos del Canadá. Ésta no es una hazaña nada despreciable. Nos encontramos con una confusión de estadísticas —tablas, gráficos, porcentajes, proporciones, relaciones, y tendencias. No obstante, no está claro que esto nos proporcione una descripción justa de los pueblos nativos canadienses. No es difícil indicar la causa de esta confusión: las

[4] L. M. Silko, *Ceremony*, Nueva York, 1977, p. 133.
[5] T. Highway, *The Rez Sisters*, Saskatoon, 1988.
[6] L. M. Silko, *Ceremony*, p. 273.

estadísticas no siempre reúnen su información acerca de lo mismo, ni tan siquiera sobre las mismas personas. «Los departamentos federales», —señala el antropólogo Vic Valentine— «utilizan una definición variada del término *nativo* e *indígena*». Por ejemplo, «el Ministerio de Asuntos Indios —añade Valentine— sólo da cuenta de los indios 'registrados', de este modo, excluye unos 789.000 metis e indios sin-estatuto» [7]. *Indios registrados, indios sin-estatuto* y *metis:* ¿qué diferencias pueden entrañar todas estas distinciones? o, para decirlo de otro modo, ¿exactamente, cuántos canadienses son aborígenes? «¿Qué ... segmento de la población canadiense actual —se pregunta el antropólogo Richard Slobodin— es identificable como indio?» [8].

Una posible respuesta a la pregunta de Slobodin nos lleva a la historia constitucional. Tanto la primera constitución canadiense, aprobada por la madre de los parlamentos de Westminster, como el decreto norteamericano de 1867, sólo reconocía a dos clases de canadienses: los ciudadanos y los indios. Los indios eran ante todo una responsabilidad federal; pero ¿quiénes eran? Esto, en breve, recibió repuesta en una serie de «decretos respecto a los indios». Sin embargo, estos decretos, en general, no decían quién *era* indio. La idea más importante de la legislación era detallar quién no era indio; principalmente, se refería a las «*razas mestizas*» y las personas emancipadas —aquellos que abandonaban su estatuto de indio para convertirse en ciudadanos. La cuestión de quién *era* un indio recibía una respuesta de modo diferente; por lo general, esta cuestión se arreglaba por la práctica administrativa. Al firmarse tratados y enviar a agentes indios a lugares más remotos de Canadá, se inició la labor de enumerar a los indios. Desde 1951, estas numerosas listas de primeras naciones han sido fusionadas para convertirse en un Registro indio. Todo aquel que está en él es un *indio,* en términos de la ley canadiense, y aquellos que *no* están no se les considera ni *registrados* ni indios con *estatuto*. Las primeras listas, sin duda, se basaron en la elección personal, al menos allí donde se habían firmado tratados. En un principio, al menos, uno podía optar por tomar o no parte en los tratados. «Todas las personas de sangre mixta que

[7] V. F. Valentine *et al., Cultural Boundaries and the Cohesion of Canada*, Montreal, 1980, p. 79.

[8] R. Slobodin, «The Indian of Canada Today: Questions of Identity» en *Canada: A Sociological Profile*, W.E. Mann, ed., Toronto, 1971, p. 287.

vivían como indios —mantiene el antropólogo Noel Dyck—, tenían la opción de ser tratados como ... indios». No cabe duda, de que, de este modo, la configuración inicial de la lista de los indios registrados estaba basada en la elección personal y en las realidades históricas. Sin embargo, raramente había una segunda oportunidad para pensárselo o para cambiar de opinión. Noel Dyck informa que a los nativos de Saskatchewan que habían faltado a la firma de uno de los tratados de la época victoriana, se les permitió más tarde firmar una *adhesión* al tratado, y en algunos casos pedir individualmente unirse a bandas[9]. Sin embargo, esta opción no puede ampliarse a muchos casos. Hoy en día, en muchas partes del Canadá, encontramos comunidades de *indios sin-estatuto* que siguen siendo indistinguibles de los indios registrados tanto en el idioma como en la apariencia y forma de vida. La ley se sirve de distinciones arbitrarias y fáciles de aplicar, y éste debe ser aquí seguramente uno de los casos. La distinción entre indios registrados y otros aborígenes fue arbitraria, basada en las conveniencias administrativas. Desde 1985, ha habido estipulaciones para unos pocos, cuyos antecesores fueron borrados de las listas de primeras naciones, para que se reincorporaran a los Registros indios. Sin embargo, la distinción entre registrados y sin registrar sólo puede ser arbitraria. Para poder considerar la posición de los indígenas dentro de la sociedad canadiense, debemos considerar a todos, registrados y sin registrar, por igual. Ésta no es una hazaña despreciable, como veremos. En el último censo completo disponible, de 1981, menos de medio millón de personas dijeron a los que enumeraban el censo que eran indígenas. Esta cifra representa menos del 2 % del total de la población canadiense de ese año. La estimación, casi seguro, es demasiado baja. La mayor parte de aquellos que respondían como aborígenes, casi siete de cada diez, eran indios registrados o inuit[10]. Recordemos que los indios registrados fueron inscritos en el Registro mientras que los nombres de los inuit se guardaron en una *lista* hasta hace muy poco. Probablemente, el censo obtuvo casi correcta-

[9] N. Dyck, *Indian, Métis, Native: Some Implicacions of Special Status* (sin publicar), Vancouver, 1982, p. 9.

[10] T. Brecher *et. al., 1981 Census Highlights on Registered Indians: Annotated Tables*, Ottawa, 1985, pp. 4-6. Es aleccionador observar que este informe, del Departamento de Asuntos Indígenas, no concuerda con un informe similar del censo de 1981, publicado por Statistics Canada (ver abajo).

mente el número de inuit y de indios registrados, y probablemente también subestimó el número de aborígenes que no estaban en la lista del gobierno. Evidentemente, muchos de ellos quisieron que la lista del gobierno permaneciera así, o sea, no aparecer, y por ello no dijeron a los que enumeraban el censo que eran aborígenes. Muchos podían perfectamente dar cuenta de su origen como inglés, escocés, o francés. En censos anteriores, el sujeto sólo podía informar de su ascendencia paterna. En 1981, esta restricción se eliminó, pudiéndose trazar la ascendencia por la línea materna o paterna. Algunos sujetos aborígenes tienen antepasados europeos en un lado u otro, y así se lo comunicaron a aquellos que enumeraban el censo. Este hecho no pasó inadvertido a los que realizaban el censo. Su propio informe nos previene que «el recuento en base a las informaciones (de los aborígenes) que se trata aquí puede estar en desacuerdo con los datos de otras fuentes». En concreto, los *indios sin-estatuto* y las personas con descendencia mixta de europeos e indígenas, los metis, parecen haber sido desestimados en el censo de 1981. «Mientras el censo calculaba cerca de 175.000 metis e indios sin-estatuto —admite Statistics Canada— otras fuentes estiman una población mayor para este grupo»[11].

Aceptemos la advertencia de Statistics Canada, y dejemos el censo de 1981 para fijarnos en otras fuentes. Las otras fuentes son de una importancia crucial, ya que las organizaciones nativas —conscientes de la deficiencia de las estadísticas del gobierno— empezaron en la década de 1970 a recoger sus propias estadísticas. Uno de los estudios, hasta ahora de los más exhaustivos, fue completado a finales de la década de 1970 por el Consejo indio del Canadá, una asociación de indios sin estatuto y metis. Sus cuentas son muy diferentes de las que propusieron los censores del gobierno. El Consejo indígena estima que había más de un millón de aborígenes canadienses en 1977. Esto venía a ser casi el 5 % de la población total canadiense. Más significativo es que el número de aborígenes sin registrar era mucho más numeroso que el de indios registrados o inuit. El Consejo indígena, de hecho, calcula que

[11] Statistics Canada, *Canada's Native People: 1981 Census of Canada*, Ottawa, 1984, sin paginar. Este informe recuenta menos indios registrados, y más metis e «indios sin estatuto», que un informe similar «1981 Census Highlights» del Departamento de Asuntos Indígenas (ver arriba).

había casi 800.000 metis o indios sin-estatuto en 1977, esto es, más del doble del número de indios registrados e inuit de ese año; recordemos que en el censo, el número de metis e indios sin-estatuto excedía en mucho al de indios registrados.

Los aborígenes no están uniformemente distribuidos por las regiones de Canadá. Es decir, tienen más importancia, en cuanto, proporción de la población, en el este y el norte que en las zonas centrales y marítimas de Canadá. Esto nos lleva al tema central de este capítulo al considerar la posición de los aborígenes respecto del resto de la población. Aunque la proporción de aborígenes sea de 1 por cada 20 de la población total, no se debería concluir que sean un factor insignificante en el equilibrio político canadiense. Al contrario, en algunas regiones, los nativos constituyen una mayoría, o casi mayoría, de la población; en los inmensos territorios al norte del sexagésimo paralelo, los blancos son un pequeña minoría; en los territorios de Yukon, justo la mitad de la población es aborigen; en los Territorios del Noroeste, por otra parte, cuatro de cada cinco personas son aborígenes —o bien indios registrados, o metis o indios sin-estatuto[12]. En años recientes, los nativos al norte del sexagésimo paralelo han empezado a transformar su número en un poder político real, con ministros en ambos gobiernos territoriales. Sólo unos años antes, esto hubiera sido impensable.

Visité por primera vez Yellowknife, capital territorial de los Territorios del Noroeste, en el verano de 1973. Parecía de algún modo una ciudad fronteriza, llena de mineros de oro, geólogos, estudiantes universitarios que habían subido del sur de veraneo, guardabosques, pilotos clandestinos, y nativos en mocasines decorados con motivos, destacándose las cuentas de colores: bermellón, azul eléctrico, blanco y verde selva. Era julio, y los habitantes de Yellowknife paseaban por la calle mayor, casi vacía de coches, o hacían cola en la larga, brillante noche, para la última sesión del único cine local. Lejos de la calle mayor, parte de Yellowknife había sido arreglada como una subdivisión norteña, proporcionando vivienda en las afueras a los sureños trasladados temporalmente a esta capital del norte. Pero con todo, hasta en las subdivi-

[12] V. F. Valentine, *et al.*, *Cultural Boundaries ...*, pp. 80-81. En 1977, el 46 % de la población de Yukón era nativa.

siones o las colas del cine, el grupo de norteños furtivos no estaba muy lejos. El aire de la noche estaba lleno del humo acre de los fuegos de los bosques que ardían furiosamente al norte de la ciudad, y los fuegos, y el humo, se mantuvieron casi durante toda la semana que estuve en ese paradójico suburbio norteño a las orillas del Gran Lago de los Esclavos. Por esas fechas, Yellowknife era igualmente paradójico en asuntos políticos. La ciudad tenía este nombre a causa de los yellowknives, una agrupación regional de dene, los aborígenes del lago de los Esclavos y de la región del río Mackenzie, quienes hacían cuchillos del metal dorado y brillante que ahora se extraía de las minas Giant, justo a las afueras de la ciudad. Pero dar el nombre a la ciudad era todo el alcance en esas fechas de la participación municipal de los nativos. La ciudad estaba llena de gente del sur del sexagésimo paralelo excavando sin descanso por oro, o trabajando en la caza de los documentos de la administración civil territorial. El inmenso territorio estaba gobernado por un comisario, asignado desde Ottawa, y por una junta asesora. En principio, la forma de gobierno era muy parecida a la que había aparecido con el cambio de siglo, cuando se estableció el cargo de comisario de los Territorios del Noroeste. En la década de 1970, Yellowknife no sólo tenía la apariencia de una ciudad fronteriza, sino hasta la de un fortín colonial. Ha cambiado mucho desde mi visita en el verano de 1974. Los Territorios del Noroeste son ahora gobernados por una asamblea legislativa, donde la mayoría de sus miembros son nativos. En el gobierno de los Territorios del Noroeste, como en el gobierno de Yukon, ha habido muchos ministros nativos. Al norte del sexagésimo paralelo, los votantes nativos son una fuerza a tener muy en cuenta. El cambio político avanza a una velocidad que a duras penas se podía imaginar en la década de 1970.

Sin embargo, el cambio rara vez representa sin más un adelanto, ni avanza siempre en armonía, con el mismo ritmo en todas partes. Así, camaradas que caminan al mismo paso durante millas pueden encontrarse separados al final de la caminata. Hoy en día, éste es, seguramente, el caso de los Territorios del Noroeste. En abril de 1990, en el pequeño pueblo de la isla de Igloolik, en el Ártico este, se firmó un trasnochado acuerdo histórico. Hay muchas cosas en lo que se refiere a los principios fundamentales que nos llaman la atención en este acuerdo, pero el punto crucial aquí es que la firma parece ser otro paso más

en la división de los Territorios del Noroeste[13]. Este pacto con los inuit del Ártico este ha venido a llamarse el «acuerdo Nunavut». Seguramente no es una coincidencia que Nunavut, o «tierra natal», sea también el término que corresponde a un propuesto territorio autónomo inuit en el Ártico este. El acuerdo firmado en Igloolik puede tomarse como una aceptación tácita, por parte del gobierno canadiense, del plan de los inuit para establecer una provincia inuit en el archipiélago ártico y en el oeste del continente, en los Territorios del Noroeste.

Volviendo a Yellowknife, estos desarrollos son vistos —no es sorprendente— como una mezcla de beneficios. Los dirigentes políticos dene y metis deben ver como algo positivo, sea cuando sea, cualquier movimiento hacia la autonomía nativa. No obstante, están bastante cerca de la situación de aquella familia que, habiendo hecho grandes economías durante años para poder construirse la casa de sus sueños, se encuentra con que sus primos están atareados levantando el plano del solar de al lado, para construir una casa más grande, ¡que les impedirá la vista! No es ningún secreto que el gobierno de Yellowknife aspira al estatuto de provincia, seguramente una forma práctica de ganarse una medida de ley de autonomía nativa. Recientemente, el Convenio del lago Meech descartó una propuesta de revisión de la constitución canadiense, ya que se exigía el consentimiento unánime de las diez provincias para crear nuevas provincias. Sin embargo, la enmienda constitucional propuesta, en sí, no llegó a recibir el apoyo unánime de las provincias; así, queda abierta la posibilidad de la autonomía del norte. ¿Pero cuántas provincias del norte habría? Y, más importante, ¿cuántas tendrían una mayoría nativa? La segunda pregunta no se puede contestar definitivamente aquí. Los Territorios del Noroeste se dividirían sólo después de un tira y afloja, y las fronteras finales afectarían claramente a la mezcla de población en cada una de las partes. No obstante, el desarrollo, en general, de lo que podría ocurrir puede casi llegar a percibirse. Hoy en día, en los Territorios del Noroeste hay quizás unos 17.000 inuit; todos menos 2.000 ó 3.000, están en el Ártico este[14]. Así, si el número de nativos en los Territorios del Noroeste se viera reducido en 14.000 o más, la mayoría nativa que quedara estaría muy re-

[13] M. Cernetig, «Arctic Pact Completes Largest Land Claim» en *Globe and Mail*, 1 de mayo, 1990, p. 3.

[14] M. Cernetig «Arctic Pact ...», p. 3

ducida, si fuera, acaso, una mayoría. Estos cálculos, por el momento, tienen que mantenerse como hipotéticos; sin embargo tenemos la seguridad de que los líderes nativos norteños los estarán haciendo, con creciente urgencia, al acercarse a un acuerdo final en el tratado Nunavut de 1991.

Por otro lado, al sur del paralelo sexagésimo, no hay ninguna región del Canadá en donde los nativos tengan una posición tan fuerte como en el norte. No obstante, esto no quiere decir, que sean un factor despreciable. En Saskatchewan, por ejemplo, casi uno de cada cinco habitantes es un nativo; en Manitoba, uno de cada seis. Fue un nativo de Manitoba MLA, Elijah Harper, el que rechazó el consentimiento unánime de la legislatura provincial al debatir en el Convenio del lago Meech, un paquete de enmiendas propuestas a la constitución canadiense. El convenio falló por la falta de ratificación de Manitoba, lo que muestra que los nativos pueden tener una presencia política creciente, especialmente en las Praderas. La postura de las provincias de la Pradera contrasta notablemente con las provincias centrales y marítimas del Canadá, en donde los nativos, normalmente, corresponden sólo al 1 ó 2 % de la población de la provincia[15]. La mayoría de los nativos, y especialmente los indios registrados, aún viven en áreas rurales, o en reservas o en pequeñas colonias metis. Sin embargo, los nativos tienen una creciente presencia en las ciudades canadienses, especialmente en las de las Praderas. Winnipeg, Regina, Edmonton, Saskatoon y muchas pequeñas ciudades de la Pradera, tienen todas una considerable población de indios y metis. ¿Cuántos nativos hay en las ciudades de la Pradera? Plantear la pregunta nos hace entrar en un acertijo similar al del número y situación de los nativos. La respuesta parece depender de quién sea el que enumera o, en el caso de nativos de descendencia mixta, ¡de si alguien se ha molestado en contarlos! En todo caso, cualquiera que haya visitado recientemente una ciudad de la Pradera se dará cuenta del número considerable de indígenas que viven ahí. «Hay algunos indicios que sugieren —informa el antropólogo Vic Valentine—, que en las tres provincias de la Pradera, hasta un tercio

[15] V. F. Valentine, *et al., Cultural Boundaries* ..., p. 81. Saskatchewan es en un 19 % nativa, y Manitoba en un 17 %; en la Columbia Británica, esta proporción cae al 9 %, y al 8 % en Alberta. Sólo uno de cada 40 habitantes de Ontario son nativos y la proporción cae hasta el uno de cada 50, o menos, al movernos más al este, hacia Terranova.

de la población nativa mixta vive en los centros urbanos». Además, esa proporción puede estar en aumento. Añade Valentine «la migración de los nativos desde las reservas y las áreas rurales y remotas a estos centros está aumentando cada año a un ritmo considerable»[16]. Los votantes nativos pueden convertirse en una fuerza a tener en cuenta en el interior de los centros urbanos de la región de la Pradera, y aunque esto parece que no está sucediendo por el momento, no quiere decir que sea imposible. No hace tantos años, en la década de 1960, los expertos hicieron predicciones similares sobre presencia creciente de votantes negros en las grandes ciudades de América del Norte, de la costa este y del medioeste. Las predicciones de alcaldes y concejales negros fueron recibidas con escepticismo en la década de 1960; hoy en día, han sido copiosamente cumplidas. Puede ser que asistamos a un crecimiento similar en la fuerza política nativa en el próximo siglo.

III. ¿Qué designa un nombre?

Primeras naciones, indios registrados, nativos, metis, indios sin-estatuto, aborígenes, indígenas: recientemente ha surgido una desconcertante maraña terminológica. El antropólogo Victor Valentine ha contado más de una docena de términos parecidos, de uso corriente, empleados por las oficinas del gobierno y el gran público[17]. Vamos a examinar esta maraña terminológica empezando por los pueblos originales, aborígenes, primeras naciones y nativos. La palabra clave aquí es *aborigen.* Por lo general, se acepta que los antecesores de los inuit, métis e indios registrados de hoy en día fueron los primeros habitantes del Canadá. Son, en el sentido real, las primeras naciones del Canadá, los pueblos primitivos. De hecho, la Carta de derechos canadiense nombra a los tres como aquellos que tienen derechos aborígenes. El término *nativo* ha llegado con el uso a convertirse en un término corriente que abarca a indios registrados, indios sin-estatuto, inuit y metis. Seguramente es poco elegante y tal vez impreciso, pero nos recuerda que los indios registrados y los inuit no son los únicos aborígenes.

[16] V. F. Valentine *et al., Cultural Boundaries*, p. 80.
[17] V. F. Valentine *et al., Cultural Boundaries*, p. 65.

El crítico de *Native People, Native Lands*, una colección de artículos acerca de asuntos indígenas, me reprendió por lo que él creía que era un uso excesivo de la palabra *indio* a lo largo del libro. «En un Canadá oficialmente multicultural —señalaba el crítico—, indios canadienses ... vienen del subcontinente indio»[18]. Sería grato estar de acuerdo con el crítico. Después de todo, ¿por qué no podemos volver a empezar con una nueva palabra para los indígenas americanos? Por muy atractivo que esto parezca, en muchos casos, no podemos borrar *indio* y comenzar de nuevo desde el principio. No se me ocurre, por ejemplo, un modo simple de designar *indios registrados* o *indios sin-estatuto*, sin utilizar esos términos. Sin embargo, normalmente, es posible mantener términos como el de *nativo*.

Esto nos lleva al término *metis*. Los metis son descendientes de matrimonios entre hombres europeos y mujeres indígenas. El mestizaje, sin embargo, es más que una mezcla de herencia genética. En muchas ocasiones, el mestizaje implica la creación de una nueva cultura, la «nueva nación» como la llaman los líderes metis. Parece que no todo el mundo quisiera seguir las costumbres de la nueva nación, siendo reabsorbidos, por así decirlo, por uno de los grupos paternos. Aquellos que quedan son, al menos en una acepción histórica, los metis por elección, merecedores de los estudios académicos. Sin embargo, hasta fechas recientes, en la mayoría de los estudios acerca de indígenas canadienses, a los metis se les ha tratado con desprecio. Se merecen algo mejor, y vamos a intentar darles un mejor trato aquí.

Finalmente, hemos llegado al difícil término de *indios sin-estatuto*. De hecho, no puede haber una delimitación rígida entre este grupo y los metis. No obstante, una distinción tosca pero eficaz puede hacerse entre estos dos grupos. Los metis, como hemos visto, son la nueva nación, gentes que han elegido una nueva, algo mezclada, cultura. El grupo sin-estatuto, en cambio, son gente que siguen siendo esencialmente indios en apariencia, idioma, costumbres y forma de vida, pero, sin embargo, no en el importante atributo de estar inscritos en el Registro Indio. ¿Cómo llegó esto a ocurrir? No puede haber una única respuesta. Los indios sin-estatuto son descendientes de gente que se dejó, en

[18] C. Jaenen, «(Review of) Native People, Native Lands» en *Canadian Indian Culture and Research Journal* 13, 1990, p. 134.

determinados momentos, enredar por las estipulaciones de los decretos vigentes. Quizá uno de sus bisabuelos se casó con un blanco, o aceptó las tierras otorgadas a los metis —«el Documento metis»— o emprendieron una profesión o querían tener tierras en propiedad. En casos concretos, éstas han sido razones suficientes para que se les tachara de las listas de indios registrados. El decreto inscribe en las listas a los descendientes de aquéllos por línea paterna, y retira a los descendientes que han sido tachados de la lista, con lo que un único sucesor en el último siglo puede producir toda una sucesión de indios sin-estatuto. A partir de 1985, casi 100.000 de ellos han solicitado el ser reintegrados como indios registrados; la nueva ley parece reconocer que una sola decisión de un antecesor no debería cambiar la identidad de muchas generaciones de descendientes.

En los capítulos que siguen, el lector podrá advertir que palabras que no suelen escribirse en mayúsculas aparecerán con ellas *. Aquí me acuerdo de palabras como *nativos*, *metis* y hasta *blancos*. Tengan presente que estos términos, cuando aparecen en mayúsculas, pretenden hacer referencia a grupos culturales: de ahí la mayúscula. Uno podrá, decir *no-nativo*, pero no es probable que los nativos utilicen este término. En una ocasión, un estudiante maorí me formuló la queja de que la palabra *maorí* siempre aparecía en mayúsculas, mientras que *blanco* o *pakeha* (la palabra maorí para los que no lo son) casi nunca. Inmediatamente me propuse inmediatamente corregir dentro de mis posibilidades este fallo. Lo he hecho aquí, llegando hasta el punto de modificar las palabras de otros. Lo que es bueno para uno es ...

Por último, cada historia debe tener su principio. Sin embargo, los nativos y estudiosos no se ponen de acuerdo sobre cuándo y dónde empieza la historia. Para los arqueólogos, los nativos participaron en una migración a través del estrecho de Bering; para los nativos, en cambio, el estrecho de Bering no forma parte de la historia de su procedencia. Parece que a los nativos les ofenden las implicaciones que se derivan del hecho de que únicamente sean los primeros de una larga línea de emigrantes. La teoría del estrecho de Bering, de todas formas, añade muy poco a nuestra comprensión de los nativos actuales. En el próximo

* Hay que tener en cuenta que los patronímicos en inglés se ponen con mayúsculas, así que a efectos ortográficos en la traducción la aclaración del autor resulta irrelevante. (N. de T.)

capítulo, veremos la historia de la emigración del estrecho de Bering tal y como es contada por un teólogo jesuita, y, más recientemente, por un arqueólogo americano. También nos enteraremos de la versión nativa de las historias de procedencia, que nos servirá para recordarnos que la perspectiva académica no es el único modo posible de ver las cosas.

[illegible]

tierra de indios reconocidos. El derecho depende en los lazos o los descendientes de sangre por línea paterna, y refiere a las comunidades que han sido excluidas de la tierra, con lo que un origen tercero en el último siglo puede producir toda una comunidad de indios [illegible]. A partir de 1985, casi 100.000 de ellos han intentado el ser reintegrados como indios registrados [illegible] de los [illegible] no debería cambiar la identidad de muchas generaciones de descendientes.

En los capítulos que siguen, el lector podrá advertir que palabras que [illegible] en mayúsculas [illegible] con ellas. [illegible] de palabras [illegible]. Tengo presente que estos términos, cuando aparecen en mayúsculas, pretenden hacer referencia a grupos culturales; de ahí la mayúscula. [illegible], pero no es probable que los nativos utilicen este término. [illegible] la palabra [illegible] siempre aparece en mayúsculas, mientras que [illegible] casi nunca. Inmediatamente [illegible]. Lo he hecho aquí, llegando hasta el punto de modificar las palabras de otros. Lo que es bueno para uno es [illegible]

Por último, cada historia debe tener un principio. Sin embargo, los nativos y estudiosos no se ponen de acuerdo sobre cuándo y dónde empieza la historia. Para los arqueólogos, los nativos participaron en una migración a través del estrecho de Bering; para los nativos, en cambio, el estrecho de Bering no forma parte de la historia de su procedencia. Parece que a los nativos les ofenden las explicaciones que se derivan [illegible]

PRIMERA PARTE

ANTES DE LOS EUROPEOS

PRIMERA PARTE

ANTES DE LOS EUROPEOS

Capítulo I

LOS ORÍGENES

El que fuera más tarde tercer presidente de Norteamérica, Thomas Jefferson, escribió: «Ha surgido una cuestión importante. ¿De dónde han venido estos aborígenes de América?»[1]. Mucha tinta se ha derramado sobre esta cuestión a lo largo de los años sin que en modo alguno se haya resuelto. ¿Fue el padre José de Acosta, rector del colegio jesuita de Salamanca, el primero en plantearla? El padre de Acosta, casi 200 años antes que Jefferson, creía en la existencia de un puente de tierra que unía al Viejo y Nuevo Mundo, por lo que nosotros hoy llamamos el estrecho de Bering. Los indios habían emigrado pasando por el puente hasta Alaska, y luego al sur llegando a todos los países de América. Una lectura detallada, creía Acosta, de la mitología inca y mexicana arrojaría evidencia sobre esta migración. ¿No afirmaban ambas naciones que eran descendientes de un número de hermanos que, en el principio de los tiempos, habían surgido de una caverna bajo tierra situada en algún sitio en el lejano norte?[2] Para el padre de Acosta, lo crucial acerca de estos mitos era que eran historias de *migración*. «La teoría hace que los indios —escribe Anthony Pagden— (sólo) son los últimos colonos de una extensa migración de pueblos»[3]. Estas tempranas oleadas de migración llevaron por las costas americanas a gentes que conservaban similitudes con la cultura asiática. «Hay gran similitud —sostiene

[1] J. Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, reimpreso, Nueva York, 1964 (original 1785), p. 96.

[2] J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Salamanca, 1590, reimpreso en Méjico D.F., 1962, pp. 320-321 y 324.

[3] A. Pagden, *The Fall of Natural Man*, Cambridge, 1982, p. 195.

Solórzano Pereyra, uno de los comentaristas del siglo XVII de Acosta—, entre las dos Indias en cuanto condición, ritos y costumbres»[4].

La argumentación parece bastante clara, tanto si nos la da el diputado Jefferson, o el padre Acosta, había (¿hay?) similitudes entre los dos lugares, y una migración por medio que permite explicar estas semejanzas. Tal vez todo parece impecable, pero hasta el padre Acosta reconocía que existían dificultades. De hecho, si había similitudes entre los indios asiáticos y los americanos también había señaladas diferencias. ¿Cómo dar cuenta de estas diferencias? Acosta sostenía que mucho bagaje cultural se habría tenido que perder en el largo recorrido de la migración hasta el nuevo mundo. Así, no sólo el movimiento impide el acopio, sino que puede que cause la pérdida de aquello que no debería perderse por el camino. Haz que los pueblos civilizados dejen sus casas y volverán al estado de salvajismo. Esta opinión se ve más clara que el agua en uno de los escritos de Juan de Solórzano Pereyra, comentarista de Acosta: migración significa degeneración.

> Después de haber dejado su bien constituida y civilizada (*culta et ben morata*) república en el viejo mundo, olvidaron, antes de llegar a las distantes regiones del nuevo, en su mayor parte (su vieja vida), y lo poco que quedó se desgastó con el tiempo, dejando apenas a sus descendientes un rastro de humanidad, sólo la apariencia de hombres[5].

De hecho, para los primeros que propusieron la idea de una cuna asiática para los indígenas de América, era accesorio que la teoría explicara los orígenes, ya que sobre todo era, una teoría acerca del declive hacia el salvajismo, en el que la civilización es «desgastada por el tiempo», hasta que apenas queda rastro. De este modo, la idea de una migración a través del estrecho de Bering nos llega con una fuerte carga semántica. Podemos ver que ésta no es de ningún modo una historia de la migración, sino una historia acerca de la degradación.

En el siglo XVIII, otro erudito jesuita, Joseph-François Lafitau, introdujo un nuevo giro en el relato de Acosta. Al tener que venir desde

[4] J. Solorzano Pereyra, *Política indiana* ..., Madrid, 1648, p. 21. Citado en *The Fall of Natural Man*, p. 236. En el original «Es mucha la semejanca que ay entre de ambas Indias en tall condicion, ritos y costumbres».

[5] Citado en A. Pagden, *The Fall of Natural Man*, p. 196.

tan lejos, cruzando el estrecho de Bering desde su asiática tierra natal, los indios americanos se habían visto forzados a conservar las costumbres de su tierra natal, pero como nómadas que eran, habían sido incapaces de adquirir otras. La premisa básica del padre Lafitau se encuentra en su título, *Mouers des sauvages ameriquains compareés aux moeurs des premiers temps*[6]. Ésta es, después de todo, la idea, que aún se encuentra en la antropología popular, de que los indios americanos (aborígenes australianos, o quienes sean) son en un sentido «nuestros primitivos contemporáneos». Ahí está. Los primeros escritores que propusieron la idea de una migración a través del estrecho de Bering eran filósofos jesuitas que creían que las largas migraciones eran hostiles a un desarrollo verdaderamente cultural; la vida migratoria podía hasta llevar a la degeneración cultural.

Hoy en día, sin embargo, los especialistas abogan por una migración a América sin creer que la migración desvaloriza ni degenera. ¿Pueden? «¿A qué se debe todo ese lío?», parece preguntar el arqueólogo Robert Wauchope. «Los profesionales —previene Wauchope— «no encuentran nada especialmente ofensivo sobre del concepto de una cuna asiática para los indios americanos». Esta noción, de una «serie de corrientes de invasión por vía del Estrecho de Bering» le fue útil, con todo, a Thomas Jefferson; nos recuerda Wauchope; ¿seguramente es lo suficientemente buena para el resto de nosotros?[7] ¿Sino, de dónde *vinieron* los amerindios? Alan Lyle Bryan, un especialista en prehistoria de Alberta, considerando la pregunta encuentra que está solucionada. Asegura Bryan que «ésta es una de las pocas cuestiones en la que la mayoría de los antropólogos (¿arqueólogos?) están de acuerdo en que está resuelta»[8]. Puede estar resuelta, quizá, pero no está del todo contestada. Así, pocos nativos se encuentran a gusto con esta teoría que da a entender que son sólo otro grupo (grupos) de emigrantes dentro de una larga serie de migraciones al Nuevo Mundo. Aquí somos todos colonizadores, parece estar diciendo el arqueólogo americano. He oído decir exactamente los mismo a sudafricanos blancos acerca de los pue-

[6] J. F. Lafitau, *Moeurs des sauvages Ameriquains compareès aux mouers des premiers temps*, París, 1724, I pp. 33-42 *et passim*.

[7] R. Wauchope, *Los Tribes and Sunken Continents*, Chicago, 1962, pp. 4-5.

[8] A. Bryan, «The Prehistory of Canadian Indians» en *Native Peoples*, B. Morrison et al., Toronto, 1986, p. 48.

blos negros de la zona sur del continente africano. Las teorías migratorias, como acabamos de ver, traen su propia carga de bagaje político, y mucho de ello se debería etiquetar con justicia «¡No se acepta en el viaje!».

¿Cuál es entonces, la opinión de los nativos en esta cuestión? No puede haber una opinión unitaria, pero es posible establecer muchas de las preocupaciones comunes en las comunidades nativas. A muchos nativos les preocupan las implicaciones políticas que la teoría del estrecho de Bering conlleva de un modo diferente al de los arqueólogos «Pudo haber inmigrantes que llegaran cruzando un puente de tierra —admite Martin Dunn, del Consejo indio del Canadá— pero había miles de comunidades de pueblos que eran originarias de aquí». Este modo de enfocar la cuestión está en marcado contraste con las opiniones de los arqueólogos. «Casi cada libro de antropología que encuentres —añade Dunn— te contará que en Norteamérica no había habitantes humanos hasta que los asiáticos cruzaron el estrecho de Bering llegando a Canadá hace unos pocos miles de años». Está actitud les parece que tiene intenciones políticas. De hecho, en opinión de Dunn:

> Fue el presidente Thomas Jefferson quien inventó esta teoría de la migración en 1785, para poder justificar la conquista de las tierras indias, y ha sido usada desde entonces para caracterizar a los aborígenes como inmigrantes de este país [9].

Los nativos, poco dispuestos a verse como inmigrantes en su propio país, cuentan una clase muy diferente de relatos en su mitología. George Nelson reunió muchos de estos relatos durante los años que trabajó en la Compañía Hudsons Bay, en su destino del Lac La Ronge en la región de Rock Cree, en el norte de Saskatchewan, en la década de 1820. En éstas, el héroe cultural, Weesakayjuc, mataba a sus enemigos, los grandes linces acuáticos, escapándose en una canoa a través de una inundación inmensa. En las sucesivas partes en que se desarrolla el argumento, el héroe cultural crea Norteamérica de un puñado de tierra traído del fondo de la inundación por una rata almizcleña, y entonces «se sintió muy solo y se acordó de hacer a los indios»; esto lo hace con

[9] M. Dunn, «Canadians Spoonfed Myths» en *Opasquia Times*, 21 de junio, 1989. El Consejo Nativo representa a los metis y otros aborígenes fuera de las reservas.

ayuda de la luna. En el relato ofrecido por el narrador anónimo de Rock Cree, que recoge George Nelson, el héroe cultural y la luna, a continuación, hasta hacen un hombre blanco, un «compañero para él de una de sus costillas y otra pieza» —pero esto es harina de otro costal—. Éstos no son relatos de inmigrantes. En los relatos de Cree, Norteamérica fue creada para los animales que compartían la canoa del héroe cultural; los indios fueron hechos de la misma tierra[10]. No hay una noción de expulsión del Edén, o de un deambular desde una cuna asiática, sino que el relato se desarrolla aquí mismo. Y el relato continúa, como se puede ver en el hecho de que Emma LaRoque, una escritora y maestra cree-metis, en la década de 1960, escuché a los narradores de *su* aldea los mismos relatos que los que George Nelson escuchó a los narradores de Rock Cree en la década de 1820. Se mantiene como parte de la tradición viva.

> Lo que me sorprende —comenta Emma LaRoque— es que mi comunidad de cree-metis de las Llanuras, en el noreste de Alberta, todavía estaba viviendo y recitando en la década de 1950 y 1960 esencialmente la misma religión, leyendas y mitos que comenta el manuscrito (de George Nelson).

Los relatos no se desvanecen, al igual que los cree.

Emma LaRoque hace también una consideración general que va más allá de sus comentarios sobre la acumulación de leyendas cree de Nelson. Lo que necesitamos al considerar el pensamiento nativo, es alejarnos del modo etnocéntrico de pensar. Es verdad que ésta es, seguramente, una exigencia exagerada, como advierte LaRoque «nuestra tarea académica mayor es ... aceptar el pensamiento nativo y su organización, dándole un valor equivalente al europeo aunque reconociendo sus diferencias». Esto puede significar cambiar hábitos persistentes de pensamiento acerca de nociones de desarrollo, orden y organización[11]. ¿Sería la hipótesis del estrecho de Bering uno de esos hábitos del pensamiento académico? Quizá puede que sea. De todas formas, daré la

[10] G. Nelson, *The Orders of the Dreamed*, editado por J.S.H. Brown y R. Brightman, Winnipeg, 1988, pp. 48-49 *et passim*. Cuentos similares han sido narrados por otras primeras naciones.

[11] E. Laroque, «On the Ethics of Publishing Historical Documents» en *Orders of the Dreamed*, pp. 201-202.

última palabra a uno de los narradores cree anónimos de Nelson. «En los tiempos de Noé —empezó el narrador— las naciones eran pocas y pequeñas»[12]. El relato continúa contando las contiendas contra los Antiguos, o Pechos Peludos, una raza casi humana que fue finalmente desplazada de las tierras cree en una serie de batallas épicas. Pero aquí el punto crucial que hay que captar es que los humanos, o casihumanos, eran entonces bastante pocos en la tierra, y que ésta es una revelación que tienen que aceptar los arqueólogos. Si bien los arqueólogos también tienen sus cuentos que contar acerca de los «ancianos» y el origen de las cosas, estos cuentos deben basarse necesariamente en una evidencia bastante escasa. Los Antiguos, o primeros americanos, habían sido pocos y muy dispersos entre sí, y las historias sobre ellos tienen que basarse mucho en nuestra imaginación. Esta cuestión la reconocen de forma ambigua y de mala gana unos pocos arqueólogos. «Hace más de 30.000 (años) debieron vivir pueblos en Canadá —sostiene Alan Bryan— y, con el tiempo, probablemente unos *pocos* yacimientos primitivos se encontrarán en Canadá»[13]. En otras palabras, «En los tiempos de Noé, las naciones eran pocas y pequeñas».

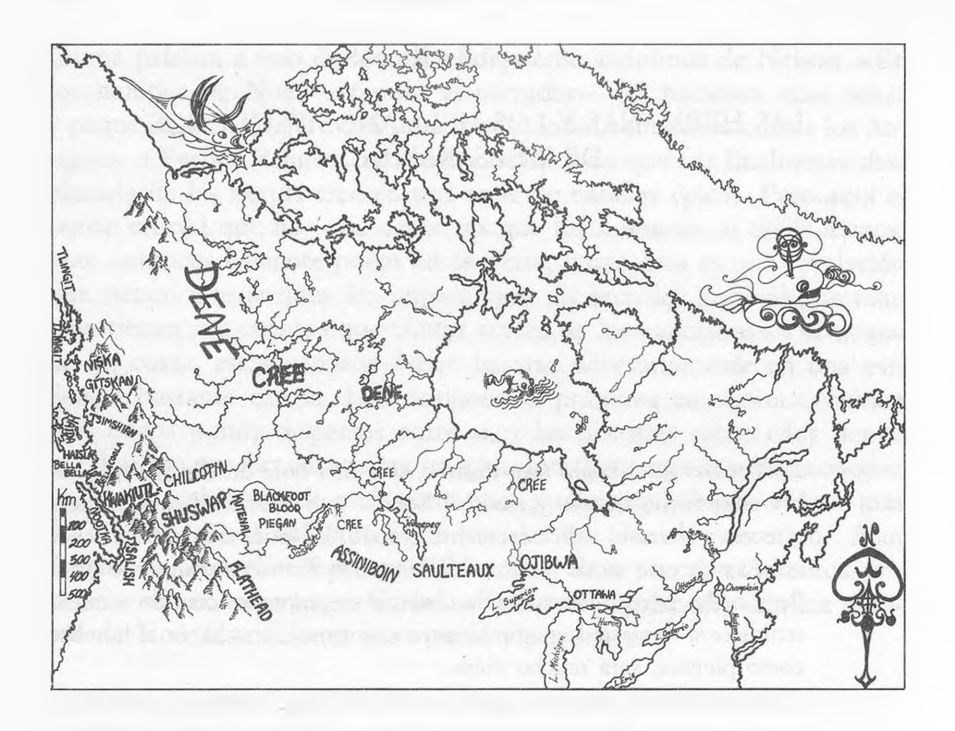
[12] G. Nelson, *Orders of the Dreamed,* p. 52.
[13] A. Bryan, «The Prehistory of Canadian Indians», p. 52.

Capítulo II

LAS HERMANAS Y LOS HERMANOS PEQUEÑOS DE WEESAKAYJUC

> ...(Weesakayjuc) cogió esta tierra e hizo una bola de ella, y sopló sobre ella mucho tiempo y envió al Lobo a que hiciera su circuito para que viera si era lo suficientemente grande. Después de cuatro noches volvió y de este modo habló: «Mi Mayor, la Tierra es realmente grande y bella; pero nuestro número ahora es pequeño: cuando aumentemos será demasiado pequeña para nosotros ... y si haces al hombre como piensas, será mucho más».
>
> ...(Weesakayjuc) entonces sopló en ella un largo tiempo y mandó de nuevo al Lobo. Pero antes de marcharse dijo «Mi Mayor, la Tierra debe ser ahora muy grande ... si encuentro algo que me asegure que es lo suficientemente grande *aullaré,* que será una señal que te haré: y en cualquier lugar que me plazca ahí haré mi residencia».
>
> Después de varias noches de ausencia oyeron un aullido, por lo que todos dedujeron que la tierra era lo suficientemente grande. Weesuck, entonces, *bendijo* a los demás y se despidió diciéndoles que se multiplicaran «y ser buenos, no seaís viciosos o malintencionados, ni misteriosos, ni os ocultéis demasiado de *mis* pequeños hermanos», los humanos que estaba a punto de crear ...
>
> Un narrador cree relata a George Nelson, en 1823

Este capítulo proporciona sólo una visión de conjunto de la vida india antes de la llegada de los europeos. Aquí me propongo dar una idea de la gran diversidad cultural en el momento del contacto europeo. Una *noción* de esta diversidad es todo lo que vamos a conseguir aquí, pues no es mi própósito desarrollar una detallada historia de la cultura de cada una de la muchas primeras naciones canadienses.



Este capítulo está organizado de forma geográfica. Sus secciones están agrupadas bajo seis amplios encabezamientos, que corresponden a las regiones principales de vegetación salvaje del Canadá: el bosque Boreal, tanto este y como oeste, los Grandes Lagos de San Lorenzo con los bosques de vegetación mixta, las Praderas de las Tierras de Hierba, el Ártico y las Tierras Áridas y los bosques del interior y de la costa, al oeste de las Montañas Rocosas. Estas importantes regiones salvajes son aptas para diferentes tipos de usos de los recursos, así los cazadores montados de búfalos recorren las praderas, los recolectores de arroz silvestre los Grandes Lagos del oeste, los pescadores de salmón los ríos al este de las Montañas Rocosas, y los horticultores plantan su maíz en el valle y la comarca cercana al río de San Lorenzo. De hecho, los cultivadores de maíz de San Lorenzo son los primeros aborígenes canadienses que tienen una página escrita en la historia (esto es, europea). Jacques Cartier, en 1534 se encontró a un gran grupo durante su primer viaje; estos indios cultivaban «maíz indio tan grande como guisan-

tes, escribió Cartier, «y de este maíz guardan grandes cantidades»[1]. Los estudiosos victorianos, sin embargo, se olvidaron de este hecho. En el siglo XIX, los expertos hablaban de las primeras naciones de San Lorenzo como emergiendo justo en ese momeno de un «estado absolutamente barbárico» y entrando en la feliz condición de aquellos que cultivan la tierra. Así escribía el enciclopedista victoriano Henry Rowe Schoolcraft: «Las energías en un tiempo dedicadas ... a la guerra y a la caza son dirigidas seriamente ahora a la agricultura y las artes»[2]. Esto muestra, simple y escuetamente, que nada se puede dar por supuesto acerca de las primeras naciones canadienses; casi cualquier aspecto de sus vidas y de su forma de vida puede ser, y ha sido, tema de controversia. Casi todas las cuestiones sobre ellos son una cuestión política, o tiene su lado político, tal y como he intentado mostrar en mi comentario acerca de las teorías sobre sus orígenes.

La región de los grandes lagos. Río San Lorenzo

Horticultores

El lunes 20 de abril de 1534, Jacques Cartier, un audaz marinero bretón de St. Malo, zarpó con rumbo al Nuevo Mundo. A finales de mayo, la expedición dejó la conocida costa sureña del Labrador, dirigiéndose al sur, para entrar en lo desconocido. Navegando hacia el sur, y a continuación hacia el sureste a través del golfo de San Lorenzo, Cartier recaló en Nueva Brunswick. Girando al norte, entraron en la bahía de Chaleur, donde vieron dos flotas de canoas indias, cruzando la bahía, «unas cuarenta o cincuenta canoas» en total. Sin embargo, Cartier no se fiaba de las intenciones de los barqueros con aire feroz, así que siguió navegando. Finalmente, a mediados de julio, maltratados por los vendavales y el mal tiempo del golfo, la expedición buscó refugio en la cabo Gaspé. Allí encontraron a un grupo de unos 300 indios. «No son en absoluto de la misma raza, —escribió Cartier—, que los primeros que vimos». «Tienen sus cabezas rapadas por todas partes, —conti-

[1] H. P. Biggar, *Voyages of Cartier*, Ottawa, 1924, pp. 62-63.
[2] H. R. Schoolcraft, *Notes on the Iroquois*, Nueva York, 1846, pp. 65-66.

nua—, exceptuando un mechón que dejan en lo más alto de su cabeza, que dejan crecer como una cola de caballo». El lector no tendrá ninguna dificultad en reconocer el peinado, común en la mayoría de las ciudades del oeste, durante la década de 1980; era el tocado de los punks. Es conocido a veces como «mohawks», llamado así a causa de un temible grupo de guerreros iroquoís. Por su pelo, y por el vocabulario que recogió Cartier, reconocemos al grupo del cabo Gaspé como iroquoís [3]. Se había establecido el contacto.

Estos no eran los gaspesianos. Cartier pronto aprendió que los nativos sólo visitaban Gaspé en la estación de pesca, y que volverían a su aldea cerca de Quebec después de un verano recogiendo caballa con red. Cartier vio la aldea, Stadaconia, al año siguiente, durante su segundo viaje, guiado por dos cautivos de Stadaconia. El jueves 16 de septiembre de 1535, Cartier ancló dos de sus barcos, el *Grande Ermine* y el *Petite Ermine,* en la desembocadura del río St. Charles, el emplazamiento actual de la ciudad de Quebec, cerca de la aldea iroquoís de Cape Diamond. Tan pronto como anclaron los barcos, «más de 500 personas, tanto hombres, mujeres como niños», se apiñaron en torno suyo, surgiendo una aldea de un número considerable de personas. Aún más aparecieron en Hochelaga, una aldea vallada en la isla de Montreal, que visitó el 2 de octubre. «Vinieron a recibirnos más de mil personas, —informa Cartier—, «que nos dieron un recibimiento tan bueno como el que da todo padre a su hijo» [4].

No solamente era el número 10 que diferenciaba a los hochelagas de sus congéneres río abajo, sino, como nos cuenta Cartier, «era una buena tierra, con grandes campos cubiertos del trigo de este país» [5]. En el medio de esos campos, y cerca de una alta colina que Cartier llamó «Monte Real», se encontraba la aldea de los hochelaga:

> La aldea es circular y está completamente cercada por una valla de madera ... de una altura de dos lanzas. Sólo hay una entrada con verja a la aldea, y ésta puede ser atrancada. Encima de esta verja y por otros muchos sitios del recinto hay una especie de galerías con esca-

[3] H. P. Biggar, *Voyages* ..., pp. 61-62. Este relato, a veces, se refiere a «el capitán» en tercera persona; no obstante, es conveniente hablar como si Cartier fuera el autor que registra sus viajes.

[4] H. P. Biggar, *Voyages* ... pp. 131 y 150-51.

[5] H. P. Biggar, *Voyages* ... p. 153.

leras por las que se puede subir, y las galerías están provistas de rocas y piedras para la defensa y protección del lugar[6].

El capitán Cartier, que se puso su brillante armadura para marchar con sus 20 marineros hasta Hochelaga, sabía perfectamente lo que era: una fortificación. Los hochelagas conocían bien la guerra, como se ha confirmado por las excavaciones cerca de Hochelaga, unos tres siglos después.

> «En 1860 las excavaciones ... en (lo que entonces era) la parte oeste de Montreal, —escribió sir William Dawson—, «descubrieron las viejas chimeneas del hogar y los muladares de cocina y los *lugares de sepultura.* En un muladar, cerca de una de las chimeneas, y entremezclado con huesos de animales salvajes, pucheros rotos y carbón, había fragmentos de huesos humanos, sugiriendo «algún asunto extraño». «¿Es un indicio de canabalismo?», se preguntaba sir William. «Puede estar relacionado con el hecho, —especulaba Dawson— «de que los hochelagas tenían la costumbre, como nuestros propios antepasados bárbaros, de usar los cráneos de sus enemigos como vasijas»[7]. Huesos humanos carbonizados y rotos, cráneos usados como cuencos, altas barreras, aldeas palizadas -¿aquí qué estamos tratando? Cartier recoge una indicación en el momento de irse, y al señalar los hochelagas al río Ottawa, «río arriba», —le dijeron los hochelagas—, viven los *agojuda,* que quiere decir mala gente, que estaban armados hasta los dientes». «También parecieron decir —añade Cartier—, que esos agojuda libraban batallas continuamente, una tribu contra la otra»[8].

Más tarde, los exploradores europeos comprendieron mejor la situación. Hochelaga, era, de entre las muchas aldeas (o ciudades) que iban extendiéndose hacia el suroeste hasta la costa de la bahía Georgia y hasta el Lago Erie, la aldea iroquoís màs al noreste. Cartier encontró en la isla de Montreal, «unas cincuenta casas, cada una de unos cincuenta pasos de lar-

[6] H. P. Biggar, *Voyages* ... pp. 155-56. La empalizada era de una altura de 30-40 pies.

[7] J. W. Dawson, *Fossil Men and their Modern Representatives,* 3a. ed., Londres, 1888, pp. 43 y 100-101. Hay cierta disputa acerca de si sir William encontró realmente la Hochelaga de Cartier, pero sea como fuese, Dawson encontró una aldea iroquois al pie de Mount Royal, de tiempos de Cartier.

[8] H. P. Biggar, *Voyages* ... p. 171.

go». Algunas de estas casas largas rectangulares eran aún más largas. James Tuck encontró los restos de una cerca de Syracuse, que era de unos 334 pies de largo [9]. Sin duda, esto era una forma característica de arquitectura iroquoís. Las Cinco Naciones Iroquoís, de hecho, se llaman a sí mismos el pueblo de las casas largas. En toda la zona, el pueblo de las casas largas cultivaba maíz, judías, girasoles, tabaco y calabazas en grandes jardines alrededor de sus aldeas palizadas. Cazaban ciervos, osos, conejos, pescaban peces blancos, truchas y esturión, y recogían fresas, frambuesas, zarzamoras, arándanos, moras, y uvas salvajes, ciruelas y cerezas silvestres, manzanas de mayo, nueces y guisantes salvajes en vaina. Una de las raíces silvestres comidas en esa área se la conoce hoy en día por el engañoso mote de alcachofa de «Jerusalén» [10]. *

Justo antes de que partiera, los hochelagas llevaron a Cartier a la cima del Monte Real, y señalando los rápidos de Lachine, le previnieron de tres grupos de rápidos parecidos. «Entonces nos explicaron por medio de señas, —escribió Cartier—, que después de pasar esos rápidos, uno podía navegar a lo largo del río un par más de tres lunas» [11]. Si la expedición de Cartier hubiera seguido las instrucciones de los hochelagas, se hubieran encontrado con muchas otras naciones, o confederaciones de aldeas de horticultores, hablando idiomas afines al que sabían en Hochelaga. Tres de estas naciones estaban en lo que ahora es Canadá: los hurones, los neutrals, y los pueblos del mismo San Lorenzo, que ya hemos encontrado. Una cuarta confederación, las Cinco Naciones, estaba justo al sur. En 1641, el padre Jerome Lalement, un jesuita de Huronia, observó como los idiomas y costumbres de los hurones, los neutrals, y las Cinco Naciones tenían todos un parecido cercano [12].

La confederación de las Cinco Naciones, que se llamaban a sí mismos el pueblo de las casas largas, ocupaban el sur y el este del lago Ontario, entre el río Genessee y el valle de los mohawks, en el estado de Nueva York. Eran una confederación de mohawks, de cayugas,

[9] H. P. Biggar, *Voyages* ... p. 156; Tuck, J. A., «The Iroquois Confederacy» en *Scientific America* 224, 1971, pp. 32-42.

[10] E. Tooker, «Subsistence of the Huron Indians» en *Cultural Ecology*, B. Cox, ed., Toronto, 1978, pp. 26-34.

* En castellano es la aguaturna.

[11] H. P. Biggar, *Voyages* ... pp. 169-170.

[12] B. C. Trigger y Pendergast, J. F., *Cartier's Hochelaga and the Dawson Site*, Montreal, 1972, p. 47. Los neutrals en un tiempo vivían entre el río Niágara y el Gran Río,

de onondagas, de oneidas, y de senekas. Finalmente las exigencias históricas condujeron a casi todos los mohawks, y a algunos pocos de las otras cuatro naciones, al Canadá, pero con esa excepción, las Cinco Naciones continúan hoy en día en la parte septentrional de Nueva York. Los misioneros jesuitals, visitando a los hurones en la década de 1630, los encontraron recluidos en dos docenas de aldeas de variado tamaño en, o cerca, de la costa sureste de la bahía Georgian. En tiempos de Cartier, sin embargo, los hurones se extendían desde la bahía Georgian hasta Ontario, llegando a Kingston, cerca del lado este del lago Ontario (ver mapa). Además, los hurones no fueron el único grupo iroquoís que se retirara de las tierras que ocupaban en tiempos de Cartier. En el momento que que Samuel de Champlain siguió las huellas del viaje de Cartier por el río San Lorenzo, en 1630, los iroquoís de ese río habían desaparecido, al parecer, sin dejar rastro. Champlain navegó por lo que se había convertido en tierra de nadie. ¿Qué había ocurrido? ¿Habían intervenido los hurones en la historia? ¿Y quién eran, exactamente, los hochelagas, los stadaconias, y los otros iroquoís de San Lorenzo? Torrentes de tinta se han derramado sobre esta cuestión, empezando casi en tiempos de Champlain. El etnógrafo Bruce Trigger escribe que «los hochelagas han sido descritos de diversos modos, como hurones, petun, mohawks, onondaga, oneida, seneka, y hasta tuscarora»[13]. Sir William Dawson, descubridor del yacimiento, creía que los hochelagas no se parecían a los grupos iroquoís que conocía la historia. Resumiendo, eran pueblos «no precisamente de la estirpe de los iroquoís, los hurones o los algonquinos —escribió Dawwon—, «sino el vestigio de una antigua nación en decadencia»[14]. Pudiera ser. Los hochelagas probablemente no eran parte de las Cinco Naciones o de las confederaciones de los hurones, al contrario de lo que creían muchos de los contemporáneos de sir William. Sin embargo, am-

al sur de Ontario. Se les conoce únicamente por los breves relatos de los sacerdotes que los visitaron antes de que se dispersaran, debido a los senecas, en la década de 1650.

[13] B. C. Trigger y Pendergast, J. F., *Cartier's Hochelaga ...*, p. 93. Los tuscarora se unieron a los que se convirtieron en las Seis Naciones a principios de siglo XVIII. Los petun eran otra nación en que se hablaba el huron; los franceses los llamaban la «Nación del tabaco», por su principal abastecimiento en el comercio.

[14] J. W. Dawson, *Fossil Men and ...*, pp. 46-47. Ver también nota 7.

bas confederaciones paren haber intervenido en la historia de los hochelagas.

Champlain, en la década de 1600, como hemos visto, encontró que San Lorenzo era tierra de nadie. La razón para esta desolación no era difícil de hallar. Los indios que fueron allí lo hicieron con temor a las Cinco Naciones, y los franceses sólo podían remediarlo fortificando el río.

> Un asentamiento en Three Rivers, —recomendaba encarecidamente Champlain—, sería de gran ayuda para liberar a algunas tribus que no se atreven a ir por ahí por miedo a sus enemigos, los Iroquoís (o Cinco Naciones), que infestan todas las orillas del Río del Canadá [15].

Las Cinco Naciones estaban bien provistas para atacar al incauto viajero del San Lorenzo, el gran «Río del Canadá» de Champlain. Cada clan, en cada aldea, elegía a su líder para el *Ratiskenhaketen*, o sociedad guerrera. Se solía decir que cada «guerrero debía tener sus mocasines hechos por las mujeres». Es decir, que las partidas de guerra eran enviadas sólo en beneficio de los intereses del clan, y las matronas del clan eran las que tenían la última palabra sobre dónde estaban esos intereses. Podían —y lo hacían—, destituir jefes de guerra y jefes de paz, y podían hasta hacer volver a las partidas de los campos [16]. Ésta era una maquinaria eficiente para hacer la guerra o la paz. El infortunio recaía en aquellos que se indispusieran con las Cinco Naciones. ¿Incluiría esto a los stadaconias y a los hochelagas?

Esta pregunta es difícil de contestar. Sin embargo muchos estudiosos, han creído que las Cinco Naciones estaban de algún modo implicadas en la desaparición de los iroquoís de San Lorenzo. Así que pudiera ser que fueran los hurones; en cualquier caso, algunos misioneros jesuitas de la década de 1640, así lo creían. El padre Jerome Lalemant habló con una mujer «cuyos antecesores habían ocupado antiguamente la isla de Montreal», y que fueron echados de la isla por los hurones [17]. Este relato encuentra una confirmación en los estudios arqueológicos

[15] H. P. Biggar, *The Works of Samuel de Champlain*, 6 vols., Toronto, 1922-36, I, p. 137.

[16] M. Horn, «Ratiskenhaketeh: Traditional and Contemporary Role of Iroquois Warriors», sin publicar, Ottawa, 1990. Este ensayo universitario se basa en entrevistas a miembros *ratiskenhaketeh mohawks, literalmente «portadores de la paz».*

[17] B. C. Trigger y Pendergast, J. F., *Cartier's Hochelaga* ..., p. 76. Sin embargo, el informador de Lalement hablaba alkonki, lo que complica algo el relato.

del yacimiento descubierto por sir William Dawson. «La mayor diferencia entre el yacimiento de Dawson y los otros iroquoís del área, —observa el arqueólogo James Pendergast—, es la cuantiosa y significativa influencia de los hurones». Esta influencia se muestra en las pipas y los cascos de tipo hurón. La significación completa de la relación con los hurones queda poco clara. ¿Era esto un caso de comercio desde Huronia, o los pucheros eran producidos por mujeres hurón apresadas viviendo con los hochelagas? ¿Eran los pucheros la obra de «un grupo cautivo que vivía en el lugar»?[18], ¿había guerra, y saqueos, entre Huronia y Hochelaga? ¿Había algo de verdad en los relatos recogidos por los padres jesuitas en el siglo XVII acerca de los ataques de los hurones a la isla de Montreal? Las respuestas parecen perdidas en la niebla del pasado.

Recolectores

El 12 de junio de 1534, un viernes, el capitán Jacques Cartier estaba navegando con dirección suroeste a lo largo de la costa sureña del Labrador; se preguntaba si sería ésta la tierra que Dios dio a Caín. Vio a un grupo de «tipos salvajes y primitivos», pero no contactó con ellos. «Llevan el pelo atado en la coronilla de la cabeza, como un puñado retorcido de heno, —escribió Cartier—, con un clavo o algo de ese tipo, que atraviesa por la mitad, al que trenzan una pocas plumas de pájaro». Como los iroquoís que se encontró más tarde ese verano (ver arriba), estos indios estaban fuera de sus casas en un viaje de aprovisionamiento. Más tarde escribió Cartier «Después de verles, he sido informado que ... vienen de países más calientes para capturar esas focas y para obtener otra comida para su sustento»[19]. En julio de ese mismo año, la expedición de Cartier entró en la bahía de Chaleur, que divide la península rocosa de Gaspé con la orilla norte de New Brunswick; en esta profunda, ancha bahía, con orientación norte, Cartier esperaba encontrar un pasaje al oeste. Anclando sus barcos en una cala en la costa oeste de la bahía, partieron el 6 de julio, para explorar más adentro en una lancha. «Cuando estábamos a media legua de este punto (Paspebiac), —señala—, percibimos dos flotas de canoas indias ... unas cuarenta o cincuenta canoas.», Los indios querían comerciar, descubrieron los franceses.

[18] B. C. Trigger y J. F. Pendergast, *Cartier's Hochelaga ...*, pp. 284 y 159.
[19] H. P. Biggar, *Voyages ...*, p. 22

> Al llegar una de las flotas a este punto (Paspebiac), —escribe Cartier—, se levantaron de un salto y desembarcaron un buen número de indios, que levantaba un gran griterío y que nos hacían constantes señas para que fuéramos a la orilla, mostrándonos unas pieles sostenidas en palos[20].

¿Quiénes tomaban esta «tribu salvaje», tan ansiosa de comerciar con los marineros de Bretaña? Cartier apunta que les llamaron a los franceses, *Napou tou damna asurtat.* Parece ser que esta es una expresión de amistad en el idioma de los micmacs[21]. Al igual que los micmacs, eran espléndidos barqueros, que fácilmente cercaron la torpe lancha de Cartier. Los micmacs eran también marineros, que se aventuraban en sus rápidas, ligeras canoas de corteza de abedul. De todas formas, los marineros bretones se inquietaron.

> Sólo teníamos una de nuestras lanchas —escribe Cartier— nos guardamos de confiar en sus señales y les hicimos señas con la mano de que retrocedieran». Además, «cuando atracaron al costado —añade—, «les disparamos dos fogonazos que... les asustaron tanto que empezaron a alejarse remando apresuradamente[22].

Sin duda, no fue un buen encuentro. Los marineros de Bretaña no quisieron confiarse con un tropel tan grande de una «tribu salvaje y primitiva». No obstante, si estos eran realmente micmacs, los hombres de Bretaña hicieron bien en ser cautos. En años posteriores, al menos, los micmacs, con sus aliados y vecinos, fueron famosos a lo largo de la frontera de Nueva Inglaterra como guerrilleros combativos y ladrones de cabelleras.

Los micmacs llamaban a la región sur de San Lorenzo, —las provincias marítimas canadienses—, *Wabanakia.* Wabanakia, o «Tierra del Alba», alcanzaba desde isla Cape Bretón en el este hasta el lago Champlain, y desde la península Gaspé en el noreste hasta llegar a Massachussetts. La Alianza micmac, que se componía de su propia nación y los maliseet y passamaquoddy, cubría todo el Canadá marítimo —New Brunswick, Nueva Escocia y la isla del Príncipe Eduardo (ver mapa).

[20] H. P. Biggar, *Voyages* ..., p. 49.
[21] H. P. Biggar, *Voyages* ..., p. 50.
[22] H. P. Biggar, *Voyages* ..., p. 49.

Los europeos conocían a estos pueblos algonquinos por una serie desconcertante de apodos.

> Se mueven por las páginas de la historia de Nueva Inglaterra, —escribe el etnólogo Gordon Day—, bajo los nombres de sus aldeas, consideradas como nombres tribales, y a través de las páginas de la historia canadiense bajo nombres de grupos de vaga denotación [23].

Mejor que evitemos nombres como «soriquois» y «etchemin» y mantengamos los nombres que ahora se utilizan: micmac, maliseet, etc.

Los *Sagamores* wabanaki, o eminentes jefes, presidían grandes aldeas veraniegas, donde se congregaban varios cientos de almas. Chrestien LeClerq añade, sin embargo, que el «poder y la autoridad (de los sagamores) se basaba sólo en la buena voluntad de su nación», que «ejecuta sus órdenes únicamente si le parece bien» [24].

Las observaciones del padre LeClerq se aplican con mayor razón a los consejos de guerra de los sagamores.

> En cada propuesta él pedía consejo, —señala Marc Lescarbot—, y si consentían todos ... (decían) *Hau,* en un tono larguísimamente prolongado: si no, algunos Sagamos empezaban a hablar, y dar sus opiniones». Además, «tanto a unos como a otros se les prestaba atención», añade el abogado Lescarbot [25]. Aun así, esta no podía ser, la última palabra hasta que no se oyera a las mujeres de la nación.
>
> Mientras sigue ardiendo el fuego, —escribe el padre Pierre Maillard—, las mujeres vienen como tantas otras furias ... (cuando), de repente, toda su evidente rabia se vuelve en contra de los hombres. Si no les suministran cabelleras, —dice a continuación Maillard—, se negarán a conceder los más lícitos placeres ...(y) sus hijas no serán dadas a ninguno que no se haya distiguido por alguna hazaña militar [26].

[23] G. M. Day, *Western Abenaki*, manual sobre los indios americanos, 15 (1978), pp. 148-159. Hay también un grupo de recolectores de arroz silvestre, Algonkia, al oeste de los Grandes Lagos. Son los anishinabek, conocidos por una variedad de nombres: ojibwa, odawa, menomenee; su tradición cultural los une a los dawnland.

[24] C. Leclercq, *New Relations of Gaspesia*, Toronto, 1910, p. 234.

[25] M. Lescarbot, *The History of New France*, Vol. 3, Toronto, 1914, original de 1618, p. 264.

[26] P. Maillard, *An Account of the Customs and Manners of Micmakis* ..., Londres, 1758, p. 29.

No obstante, las hazañas militares también tenían su lado ritual. Al igual que entre los iroquoís, esto incluía el canabalismo ritualizado. «Era raro el caso, —señala el padre Maillard—, que no devoraran algún miembro ... de los prisioneros que capturaban». Así lo relataban las historias orales de los de Tierra del Alba (Dawnland). En la época en que Maillard escribió, en la década de 1750, todo esto pertenecía al pasado. Así, afirma el padre Maillard, «hace ya algún tiempo, que nuestros micmacs no son aficionados a realizar estos actos»[27]. Los hochelagas y stadaconias, que hemos encontrado en la sección anterior, también participan en las historias orales de los dawnlands. Las tradiciones micmac, por ejemplo, representan formas legendarias de las batallas con los Iroquoís de San Lorenzo. ¿Era esto una guerra ritualizada? Así aparece en las leyendas de los dawnlands, con campeones legendarios, burlas formalizadas entre los hombres destacados, y batallas establecidas[28].

Así fueron las luchas entre los hochelagas y stadaconias. Con otros iroquoís, como las Cinco Naciones, el tema era completamente distinto. A lo largo de Dawnland, hay tradiciones orales y relatos que tratan del continuado rencor entre los mohawks, —de las Cinco Naciones los situados más al este—, y los dawnlands. El etnólogo Al Morrison habla de la hostilidad persistente entre los dawnlands y mohawks como «el tema constante que recorre tanto las guerras aborígenes como las coloniales». Morrison recuenta una historia de John Giles, —un cautivo blanco en Dawnland—, que demuestra bien la forma en que sus apresadores consideraban a los mohawks. «Una vez durante una ola de calor —escribe Morrison—, Giles y un compañero cautivo inglés hacían un trabajo excesivo como aguadores». Trabajo excesivo, es decir, hasta «que, mintiendo dijeron haber visto a los mohawks río arriba». Con lo cual, toda la aldea «se disperso aterrorizada, y su labor cesó»[29]. Sabremos más acerca de los mohawks, y los dawnlands, y sus cautivos blancos en el capitulo IV de la segunda parte en el que se trata la actitud de los indios franceses y las guerras coloniales.

[27] P. Maillard, *An Account* ..., p. 32.

[28] B. Hoffman, *The Historical Ethnography of the Micmac of the 16th and 17th Centuries*, Berkeley, 1955, p. 659.

[29] A. H. Morrison, «Dawnland Dog-Feast: Wabanaki Warfare ... 1600-ca. 1760», Canadian Ethnology Society, Vancouver, 1982, pp. 18-20.

El bosque boreal este

A menudo, esta región está agrupada con las áreas al este, dentro de una provincia cultural llamada «las Arboledas del Este». Los pueblos de esta amplia extensión eran cazadores, recolectores, nómadas, igualitarios y autosuficientes. Además, todas las primeras naciones de esta zona hablaban idiomas algonquinos. Todo esto son argumentos para los «agrupadores». En cambio, los «separatistas», pueden decir que las naciones algonquinas del Quebec tuvieron contactos mucho antes, y que sus primos los de Ontario, Manitoba y los del oeste, y una experiencia distinta del contacto. Es más, el término «Arboledas del Este», muestra el mundo visto desde el sur del cuadragésimo noveno paralelo, donde a Ontario y a Manitoba se les ve al este, y no centrales. Por esta razón, es conveniente tomar partido con los separatistas, dividiendo los pueblos del bosque Boreal entre los de *al este* y los de *al oeste* de la bahía James. Esta opinión es mucho más aconsejable; si bien, —como acabamos de comentar—, amplios temas culturales abarcan el bosque Boreal, hay también variaciones locales en esos temas. Aunque el astuto como héroe cultural, forme parte del repertorio de un narrador a lo largo y ancho del bosque Boreal de Algonquia, el nombre del tramposo, —sea Gluskap, Nanabush, o Weesakayjuc— irá cambiando, y así también pueden cambiar sus proezas. Además, a las tradiciones orales del bosque del norte, se las entiende como sabiduría *local.* El narrador cree de Gary Granzberg, por ejemplo, «una vez contó un cuento de cómo, viajando por su fila de trampas, descubrió un lugar donde dicen que Weesakayjuc se sentó». «Fuí hasta allí y me senté, —añade el narrador—, y me ajustaba bien». «Entonces miré en frente, —continua—, y vi lo que decían que Weesakayjuc vio».

> Al otro lado del riachuelo había unas rocas y grietas en la roca. Dicen que vio una mujer araña ahí y que se tendió para él y él mandó su pene en frente por medio de un visón. Le dijo al visón de meterlo justo donde se suponía que debía ir. El visón dijo que así lo haría y que gritaría cuando estuviera listo. Pero Weesakayjuc tenía demasiada prisa y dio un gran empujón antes de que el visón estuviera listo. Así que dio de lleno contra el visón justo donde su pene se suponía que debería ir. Esta es la razón por la cual siempre encontrarás

> al visón entre las grietas a lo largo del río. Si quieres cazar el visón pon tus trampas justo en las grietas [30].

Terranova

Beothuck, la misma palabra nos evoca metáforas románticas: *The Skaraelings,* las sagas eslavas, el lago sangriento y el lago de los pieles rojas, o Mary March y Shanaudithit, el «último de los beothucks». Las metáforas son sugerentes porque todos sabemos la historia: de cómo los beothucks se adornaban con ocre rojo; de cómo el pueblo de la isla de la costa norteña subió el río Exploits, lejos de las estaciones veraniegas de pesca europeas, bastante comunes en el siglo XVIII. Y de cómo, en el siglo XVIII, se enfrentaron con el número creciente de colonos que se establecían todo el año con la intención de recoger los mismos peces, pieles y plumas que los beothucks. De este modo, en la época victoriana, la prensa londinense podía publicar en revistas de pésima calidad, seriales sobre «El último jefe de los pieles rojas de Terranova» [31]. Y así sigue la cosa hoy en día: si se pregunta a la gente qué se le ocurre con la palabra, «beothuck», la mayoría responderá «desaparecidos», «el último de ...» o de forma similar. Pruebe y verá. ¿Qué mal puede hacer esta forma de pensar a los beothucks hoy en día? Después de todo, han desaparecido. ¿No?

De hecho, la cuestión acerca de lo que ha ocurrido con los beothucks no acepta una respuesta fácil. Algunos fueron perseguidos y matados, ¿pero quiénes eran? Mientras ocurrió la persecución y la matanza a nadie le importó contestar a la cuestión. Sólo en el umbral de siglo victoriano, en la década de 1820, alguien trató de aprender el lenguaje de los pieles rojas. Aprendieron, al menos, la palabra «beothuck». Pronto, sin embargo, ni «Mary March» ni sus hermanas estaba para enseñar palabras beothuck a los lingüistas aficionados de San Juan. La banda, o bandas, que habían invernado en el lago de los pieles rojas, desde luego, ya no estaban allí cuando William Cormack pasó viajando «varios días melancólicos», en 1827, en la tierra muerta de «la inocente raza

[30] G. Granzberg, «From Ritual to Theatre in a Northern Cree Community» en *Anthropologica* 31, p. 107.

[31] E. J. Devereux, «The Beothuck Indians of Newfoundland in Fact and Fiction» en *Dalhousie Review* 50, 1970, pp. 350-62.

cruelmente extinguida»[32]. ¿Pero estaban en otro lugar los beothucks? Cormack no lo creía, pero más tarde, los viajeros creían que los últimos beothucks supervivientes se unieron a los indios del Labrador. Se sabía que los dos se visitaban, y parece que seguían teniendo buenas relaciones. Algunos pudieron también unirse a los micmac, en la isla o fuera de ella. El antropólogo Frank Speck, sin duda, así lo creía. No menos de un siglo después de que Cormack explorara buscando a los pieles rojas, Speck visitó Terranova y encontró a una mujer que afirmaba haber nacido en el lago del los pieles rojas, de padre beothuck y madre micmac[33].

Esto nos lleva al asunto de la identidad de los beothucks y su afiliación. ¿Eran «el vestigio de una antigua nación en decadencia» como sir William Dawson había dicho de los hochelagas? ¿O eran muy parecidos a los pueblos algonquinos, pongamos por caso, del Labrador? Las semejanzas son intrigantes. William Cormack, el fundador del Instituto Beothuck, llevó a su informante a San Juan, instalándola con una familia de la vecindad, en 1828. Se llamaba Shanaudithit, y murió de tisis al año siguiente. El manto de caribú de Shanaudithit, sin embargo, fue guardado por sus anfitriones cuyos descendientes, en su día, lo donaron al museo de Terranova. Allí fue expuesto con los mantos de caribú hechos por las mujeres algonquino de El Labrador. Es evidente que, sorprendentemente, son muy similares. Los beothucks probablemente se *parecían* mucho a las gentes del otro lado del estrecho de Belle Isle. James P. Howley, el recopilador de finales de la época victoriana del material beothuck, opinaba que la «tribu salvaje y primitiva» de Cartier de la costa del Labrador podía haber sido de beothucks[34]. ¿Si el ropaje de Shanaudithit era como el de los algonquinos, era ella también una algonquino? La mayoría de los académicos victorianos lo hubieran negado, inclinándose por la teoría de una conexión esquimal, o por el contrario por una «antigua nación en decadencia», sin afiliación. John Hewson, especialista en algonquinos, señala de modo convincente las canoas de corteza de abedul, los tipis de corteza, las visitas estacionales y la vestimenta de seda de los beothucks: todo esto concuerda con el mo-

[32] L. F. S. Upton, «The Extermination of the Beothuck of Newfoundland» en *Out of the Background*, R. Fisher y K. Cates, eds., 1988, pp.53-56.

[33] F. G. Speck, *Beothuck and Micmac*, Nueva York, 1922, pp. 67-69.

[34] J. P. Howley, *The Beothucks*, Cambridge, 1915, p. 10.

tivo general de los algonquinos [35]. En referencia a las pinturas faciales, los pieles rojas puede que fueran los más rojos de todos, pero, no eran los únicos. He escudriñado los libros de cuentas de la Compañía Hudson's Bahy en otras áreas donde comerciaban los algonquinos, y he encontrado que gran cantidad de bermellón, para maquillaje, se comercializaba cada año durante la década de 1700. Frank Gouldsmith Speck, en su día el mayor especialista en algonquias, se sorprendió ante las mismas constantes que señala Hewson: por el ropaje, la ornamentación y los tipis. «El material cultural de los beothucks, —escribió Speck—, tendría que ser clasificado como parte de la cultura general de los algonquinos del noreste».

Los beothucks no eran los únicos algonquinos en la isla. De hecho, no eran los únicos pieles rojas en Terranova. El uso del ocre rojo ... entre los beothucks», —escribe Frank Speck, en 1917— tiene su paralelismo, hasta cierto grado, con los micmacs de Terranova de hoy en día» [36]. Esto nos lleva a otra cuestión. Si los micmac permanecieron cuando los beothucks desaparecieron, ¿que dirán los vecinos? Desgraciadamente, muchos habitantes de Terranova estaban dispuestos a culpar del fallecimiento de los beothucks al otro único grupo indio que había en la isla. Ésta es exactamente la conclusión a la que llegó William Cormack, fundador de Instituto beothuck, en su discurso inaugural del instituto en 1827. «Hace más o menos siglo y medio —afirmaba Cormack— los franceses pusieron un precio sobre las cabezas de los beothucks». Los micmacs, en opinión de Cormack, recogieron la oferta francesa con creces, no dejando casi ningún beothuck que pudieran matar los ingleses. «Una explicación muy consoladora —observa el historiador Leslie Upton—, al relegar a los ingleses al papel menor de terminar lo que habían empezado los otros» [37]. Y, está claro que esta afirmación, que se convirtió en una creencia ampliamente sostenida por las gentes de Terranova, proporcionaba más de un alivio a los descendientes de los colonos ingleses del siglo XVIII. Desde este punto de vista, a los micmacs de Terranova se les ve como colonos bastante recientes,

[35] J. Hewson, «Beothuck and Algonkian: Evidence Old and New» en *International Journal of American Linguistics* 34, 1968, pp. 85-93.

[36] F. G. Speck, «The Beothuck or Red Indians» en *American Anthropologist* 19, 1917, pp. 2.783-80.

[37] L. F. S. Upton, «The Extermination of the Beothuck of Newfoundland» en *Canadian Historiacal Review* 58, junio 1977, p. 147.

como los irlandeses, los franceses, los mismos ingleses, etc. Por lo tanto, ya no es posible que los micmacs se consideren los aborígenes de Terranova. El antropólogo Dennis Bartels de Terranova llama a la creencia en los micmacs como cazadores ambulantes por recompensa para franceses, el «Mito del micmac mercenario».

Si aceptamos que los micmacs no eran cazadores de recompensas, ¿eran, tal vez, recién llegados? Desgraciadamente, la cuestión de si los micmacs fueron los primeros colonos de la isla no admite respuestas fáciles. Los micmacs de Terranova simplemente reivindican que el sur de Terranova había sido parte de su recorrido anual desde tiempos inmemoriales. Esta reividicación parece admisible. Recordemos que Jacques Cartier, en la década de 1500, se había encontrado repetidas veces con tribus de indígenas que venían de partes lejanas para recolectar focas, pescado, huevos de aves marinas, y cosas similares. Los beothucks, micmacs, y los algonquinos del este recorrían extensamente todas las aguas costeras en sus canoas. Recordemos la facilidad con que la lancha bretona de Cartier fue alcanzada en la bahía de Chaleur por una flota de canoas micmacs (véase arriba). Sin duda, flotas similares de canoas de corteza de abedul partieron para Terranova no sólo en tiempos de Cartier, sino mucho antes. ¿Pero cuánto tiempo antes? La pregunta parece recaer lógicamente en el campo de los arqueólogos, pero desgraciadamente, no pueden hacer mucho por ayudarnos a resolverla. Los arqueólogos no nos pueden ayudar porque, hasta fechas recientes, se ha tendido ha denominar «beothuck» a todo aquello que pareciera posterior a 1000 d.C., y no fuera esquimal. Esto se hace patente por el hecho de que «no exista una definición arqueológica viable de la cultura material de los beothuck». Así argumenta un arqueólogo de Terranova, Stuart Brown. En una carta escrita en 1982 al *Evening Telegram,* de San Juan, Brown señala que los que *pudieron* ser a menudo yacimientos micmac se «convirtieron en beothuck por descuido». ¿Cuál es el remedio? Brown recomienda usar el término neutral de «indios recientes» para todos esos descubrimientos. Este término admite «que pudo haber una presencia prehistórica micmac en la parte sur de la isla»[38].

[38] D. Bartels, «... The Myth of Micmac Mercenaries in Newfoundland» en *Native People, Native Lands,* Ottawa, 1988, p. 34.

Terranova fue colonizada de norte a sur. Los primeros colonizadores ingleses permanentes desembarcaron en la isla Fogo, lejos de la costa noreste, a principios del siglo XVIII, y la colonia fue abriéndose camino paulatinamente con esfuerzo hasta el sur. Los micmac se asentaron en la costa sur, alrededor de la bahía D'Espoir, algo retirados del avance principal de la colonia inglesa. La tradición local dice que se encontraron por primera vez con los ingleses en 1822, cuando William Epps Cormack, —al que nos referimos anteriormente—, tomó a su servicio unos micmacs para buscar a los beothucks [39]. Es evidente que los micmacs de Terranova permanecieron aislados durante tiempo; y éste no es un tema sin importancia, ya que los beothuck no fueron la única nación algonquina que sufrió el temible terror inglés. Ni se limitó la caza por recompensa al folkore de Terranova. A lo largo de gran parte del siglo *XVIII,* los ingleses alquilaban mohawks y algonquinos de Nueva Inglaterra para atacar a los micmacs en Nueva Escocia. El 1 de octubre de 1794, el coronel Edward Cornwallis, gobernador de Nueva Escocia, puso un precio de diez guineas sobre la cabeza de cada micmac —muerto o vivo—. A su vez, Cornwallis y su junta ordenaban a todos los hombres ingleses en Nueva Escocia «que fastidiaran, afligieran, y destruyeran a los indios (micmac) en todas partes». «Afligir y destruir» sí que lo hicieron; los relatos de ese momento y lugar suenan parecidos a los cuentos de caza de los beothuck de Terranova. Lo que sigue es una de las muchas historias de las matanzas de los micmacs de Nueva Escocia en la década de 1750.

> ... (el mayor Rogers) vigilaba el asentamiento indio de tipis con sus indecentes habitantes entretenidos en una diversión festiva, totalmente ignorantes de la presencia, casi en entre ellos, de los soldados británicos preparándose para la batalla. Cuando todo estuvo en silencio Rogers junto a sus hombres atacó el campamento dormido, matando al jefe en el momento. Sorprendidos de este modo, y sin tener armas efectivas de defensa, los indios huyeron en desorden ... la mayoría fueron asesinados, algunos a tiros en la orilla, mientras que otros se zambulleron en las aguas y se ahogaron [40].

[39] M. Hanrahan, «Intermarriage between Whites and Micmac in 19th Century Newfoundland», Ottawa, 1985, pp. 3-4. Este ensayo, sin publicar, fue escrito por una mujer de la costa sur de Newfoundland.

[40] V. Miller, «The Micmac: A Maritime Woodland Group» en *Natives People*, Toronto, 1986, pp. 345-46.

Los guardabosques de Rogers, los mohawks, los cazadores de recompensas, todos estaban en pie de guerra en contra de los micmac en la década de 1700. ¿Fue en ese siglo, o antes, en el que algunas bandas micmacs empezaron a vivir todo el año en Terranova? Aún se debate la cuestión, aunque está clara, sin embargo, la razón por la que algunas bandas querían permanecer ahí. De hecho, algunas bandas han permanecido en Terranova hasta hoy en día, al menos en dos comunidades, en la costa sur y este[41].

Los pueblos algonquinos de Quebec y el Labrador

La «tribu salvaje y primitiva» que Cartier vio en la costa del Labrador durante su primer viaje pudo haber sido gente de esa misma costa. «Se visten con pieles de animales, tanto los hombres como las mujeres, —apuntó Cartier—, pero las mujeres están más firmemente arropadas y ajustadas en sus pieles»[42]. Pero no lo suficientemente ajustadas, creía Richard Haykluyt. «Grandes cantidades de vestimentas de caza, telas galesas, y mantas irlandesas, —advertía Haykluyt—, pueden ser puestas en circulación (negociadas) en las partes más norteñas de la tierra». Éstas incluían La Bahía Graunde (golfo de San Lorenzo), con los «saguynay, y hochelaga, que se sometían a intensos y helados inviernos»[43]. Los comerciantes estaban encantados de seguir la advertencia de Haykluyt. En la década de 1630, Charles Lalement, hermano de Jerome, podrá escribir desde el río Saguenay, «Un hombre viejo me dijo que ha visto hasta 20 barcos en el puerto de Tadoussac»[44]. Con los barcos vinieron los misioneros, y con ellos, una imagen

[41] M. Hanrahan, «...Whites and Micmacs», pp. 1-2; una comunidad de micmac, la de Glenwood, está cerca de la bahía de Exploits, en lo que era la sierra de los beothucks.

[42] H. P. Biggar, *Voyages* ..., pp. 22-23. Cartier pudo confundirse al creer que venían de «países más calientes».

[43] R. Haykluyt, *A discourse Concerning Western Planting*, L. Woods, ed., Cambridge, 1877, original, 1584, p. 88.

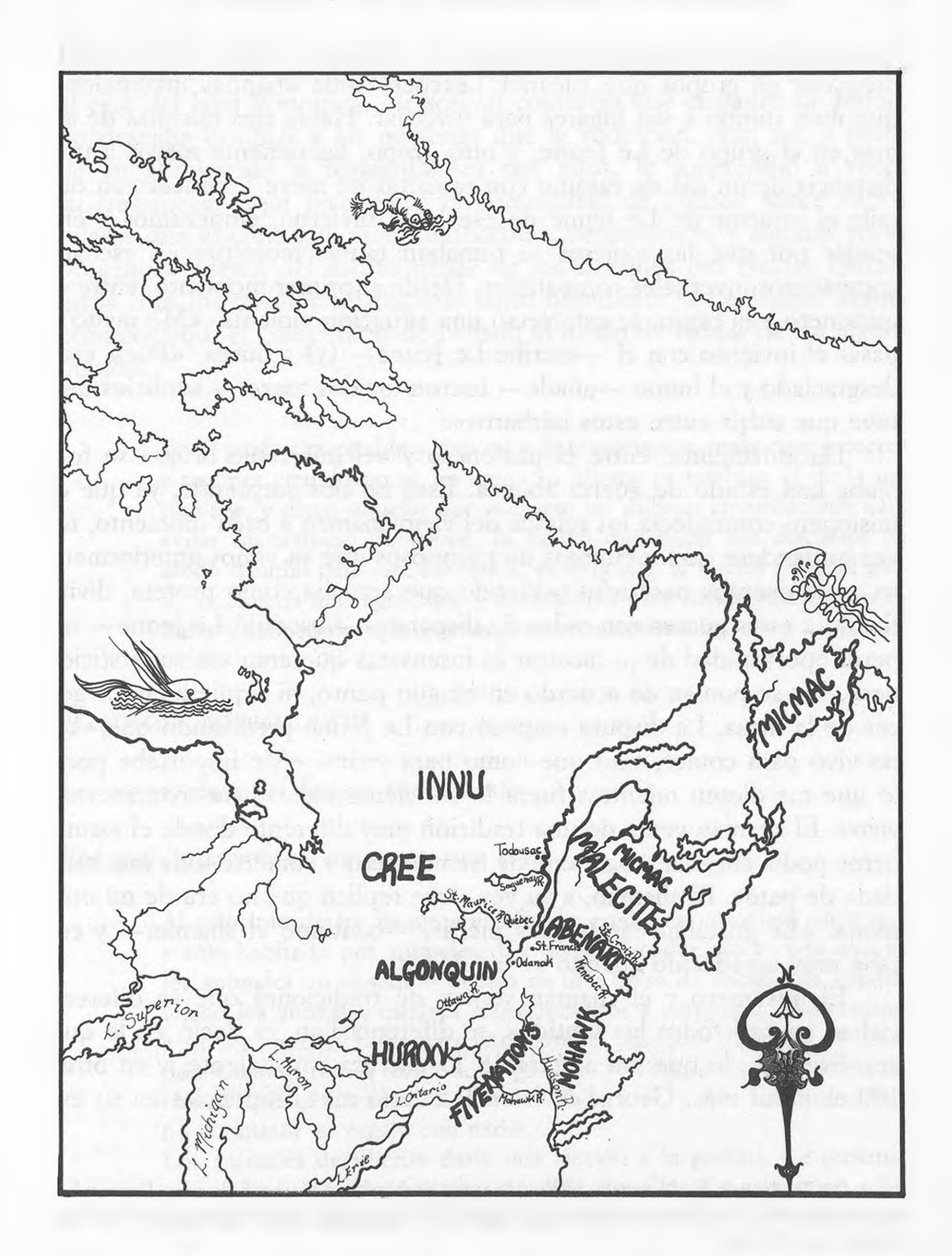
[44] Citado por E. Leacock, «The Montagnais-Naskapi Band» en *Cultural Ecology*, B. Cox, ed., Toronto, 1978, p. 82.

completa de los algonquinos que los jesuitas llamaron los montagnais.

En 1634, el padre Paul le Jeune fijó su residencia en la aldea de Tadoussac, la cual yacía en la costa norte de San Lorenzo, cerca de la confluencia con el río Saguenay. Tadoussac era una aldea palizada, construida como lugar de cita de los comerciantes que echaban anclas allí cada verano. Las gentes salvajes y nomádas de Cartier podían instalarse cuando las circunstancias lo aconsejaran. Y las palizadas eran un recurso prudente, dado que los escaramuzadores de las Cinco Naciones recorrían el San Lorenzo aquellos tiempos. Sin embargo, las palizadas de Tadoussac no deberían engañarnos: no era una fortaleza bajo el mando de una autoridad precisa de un jefe nativo. Le Jeune nos asegura que estas gentes no tenían «ni una organización política, ni cargos, ni títulos, ni ningún tipo de autoridad». Resumiendo, el padre Le Jeune observó que «toda la autoridad del jefe está al final en su lengua, pues es poderoso en cuanto que es elocuente». Si Le Jeune encontró que los jefes algonquino carecían de poder o autoridad real, las mujeres para los varones franceses, tenían gran poder. Le Jeune tenía que recordar constantemente a los algonquinos, y tal vez, a sí mismo las costumbres comunes europeas. Les reprendía diciéndoles que allí el hombre «es el señor» y «en Francia las mujeres no mandan a sus maridos». A pesar de todo, en algunos asuntos, sí que mandaban. Siempre que podían, los algonquinos pasaban sus inviernos acompañados de otros pocos huéspedes que fueran almas conciliables. Esto lo arreglaban las mujeres, como antídoto a la fiebre de la cabaña. «La elección de los planes, la preparación de los viajes, de los inviernos —informa el jesuita—, recae casi a cada instante en las manos de las amas de casa»[45].

Las observaciones del padre Le Jeune acerca de la autoridad y las costumbres familiares se recogieron de los comentarios apuntados por él durante muchos años como misionero de los algonquinos. No obstante, las primeras impresiones, como todos los viajeros saben, son importantes. Veamos de nuevo el primer invierno que Le Jeune pasó fuera de Tadoussac, que transcurrió en compañía de un hombre que él llamaba «el brujo». Recordemos que Tadoussac era una aldea de *verano.*

[45] Citado por E. Leacock, «The Montagnais-Naskapi Band», pp. 89-90.


MICMAC
INNU
CREE
Todousac
Saguenay R.
St. Maurice R.
Québec
MICMAC
MALECITE
ABENAKI
St. Croix R.
St. Francis
Odanak
Kenebec R.
ALGONQUIN
Ottawa R.
L. Superior
L. Huron
HURON
FIVE NATIONS
MOHAWK
Hudson R.
Mohawk R.
L. Ontario
L. Michigan
L. Erie

Con la primera nevada, los aldeanos se dirigieron tierra adentro, dividiéndose en grupos que Eleanor Leacock llama «bandas invernales», que iban rumbo a sus lugares para invernar. Había tres docenas de almas en el grupo de Le Jeune, y otro grupo, ligeramente mayor a una distancia de un día de camino con raquetas de nieve[46]. Al leer con detalle el informe de Le Jeune de ese largo invierno, empezamos a entender por qué las mujeres se tomaban tantas molestias en escoger compañeros invernales compatibles. Desde el primer momento, entre el misionero y el brujo, se estableció una situación violenta. «Me invitó a pasar el invierno con él —escribe Le Jeune— (y) rehuse». «Pues, este desgraciado y el humo —añade— fueron los dos mayores suplicios que tuve que sufrir entre estos bárbaros».

Habitualmente, entre el misionero y «el miserable brujo» se formaba una estado de guerra abierta. Esto no nos sorprende, ya que el misionero contradecía los relatos del viejo shaman a cada momento, tal vez burlándose de los cuentos de tramposos que ya vimos anteriormente, o de cuentos parecidos. «Viendo que actuaba como profeta, divirtiendo a estas gentes con miles de disparates —escribió Le Jeune— no perdí oportunidad de ... mostrar lo insensatas que eran sus supersticiones». No se ponían de acuerdo en ningún punto, ni siquiera en los goces de la mesa. La disputa empezó con Le Jeune predicando que «Yo no vivo para comer, sino que como para vivir». «Me importaba poco lo que me diesen mientras fuera lo suficiente como para mantenerme vivo». El shaman venía de una tradición muy diferente donde el astuto héroe podía engañar, coger en una trampa, asar y comerse toda una bandada de patos. El shaman, a su vez, «me replicó que no era de mi opinión». «Le gustaban las buenas piezas, —continuó el shaman— y estaba muy agradecido cuando se las daban»[47].

El misionero y el shaman venían de tradiciones que se diferenciaban en casi todos los sentidos, se diferenciaban, es decir, en lo que era divertido, lo que era admirable, lo que era conveniente, y en otras 100 maneras más. George Nelson descubrió más diferencias en su es-

[46] Citado por E. Leacock, «The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula» en *Native Peoples*, Toronto, 1986, pp. 15556; E. Leacock, «The Montagnais-Naskapi Band», pp. 89-90.

[47] S.R. Mealing, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Toronto, 1978, pp. 33-35.

tancia entre otros algonquinos, los cree norteños del bosque pantanoso al este del lago Winnipeg. Nelson, al contrario que el padre Le Jeune, no deseaba cambiar a las personas que le rodeaban. Aun así, a pesar de su admiración a regañadientes por ellos, le sorprendió a veces su franqueza. Aquí recogemos el comentario de Nelson sobre varios relatos que él creía que eran «indecentes, vergonzosos, y algunas veces obscenos» acerca del astuto héroe de los Bosques del Norte. Quizás estos eran los mismos relatos que tanto ofendieron a Le Jeune. Transcribimos aquí el comentario de Nelson al modo de hablar de los algonquinos:

> Todo parece razonable y natural y la mayoría son realmente groseros y tocones cuando no se les cree. Su idioma es también el de la naturaleza, y dicen aquello que piensan; no utilizan circunloquios para evitar un término indecente, ni tienen que hacer sus discursos de modo triunfal para embellecerlos; su lenguaje, al menos para mi gusto, es mucho más agradable y natural que esas composiciones elaboradas y rebuscadas que hayamos entre nosotros»[48].

El bosque boreal oeste

Los algonquinos del bosque boreal oeste

Por qué la gaviota se apoya en una pata

> Al principio de los tiempos el Mundo estaba en completa oscuridad y sólo habitado por animales. Un día el Creador dio a cada uno de los animales un obsequio dentro de una bolsa de corteza de abedul. Como los animales estaban acostumbrados a compartir, cada animal a su vez abrió su bolsa para compartir el obsequio dado por el Creador. Cuando fue el turno de la gaviota, se negó a abrir su bolsa, diciendo que el Creador se lo había dado a él, y que había decidido no compartir su regalo con nadie.
> Los animales decidieron darle una lección a la gaviota. Le pidieron que se les uniera y que viniera a hablar con ellos. La gaviota no sabía que los otros animales le habían puesto una trampa. Colocaron espi-

[48] G. Nelson, *Orders of the Dreamed*, p. 49.

nas en el suelo para que la gaviota las pisara. La gaviota las pisó y empezó a gritar dolorida pidiendo ayuda. Los animales dijeron que le ayudarían si compartía su obsequio, y la gaviota abrió un poco su bolsa. De dentro de su bolsa salieron algunas estrellas y la luna; que volaron hasta el cielo y trajeron la luz a los animales del mundo oscuro. La gaviota insistió en que alguno de los animales le quitara la espina ya que había compartido parte de su obsequio. Pero el oso apretó más aún la espina, diciendo que si la gaviota no compartía todo su obsequio, la espina no le sería jamás retirada. Entonces la gaviota abrió del todo su bolsa y el resto de las estrellas y el sol voló al cielo. Así que cuando veas a una gaviota apoyada en una pata, es para recordarte lo que le pasó a la gaviota por negarse a compartir.

Cuento popular ojibway recogido por Simon Brascoupé

Por qué la gaviota se apoya en una pata muestra, que la ética de compartir está entremezclada en la mitología, en la costumbre y en las anécdotas de cada día de las primeras naciones del bosque Boreal del oeste. Aquí, nos encontramos de nuevo con los algonquias que están dispersos a lo largo de los bosques, los terrenos de rocas, lagos, charcas, ríos y bajo las montañas almizcleras del Shield del Canadá. Al norte y al este, bajo el Shield, encontraremos a los dene de las cuencas del Mackenkie y el río Yukon. Para todas estas naciones, compartir es crucial en su dura tierra norteña. A principios de la década de 1930, la antropóloga Regina Flannery pasó varios veranos entre los cree criadores de alces (Moose Factory), un grupo de algonquinos que viven al final de la bahía de James al norte de Ontario. «El estatuto de la mujer individual, —observó Flannery—, depende de su criterio y generosidad al compartir con los demás». Aquí traemos una historia que ilustra este principio:

El último verano surgió una amarga pelea sobre la distribución de unos pescados, fue un asunto completamente de mujeres. Una vieja mujer estaba repartiendo unos pescados que su marido había capturado. Le rogó a una de sus nueras que llevara la porción asignada a otra de sus nueras. Esta última estaba poco satisfecha con lo que le fue mandado y devolvió el obsequio. Estaba celosa porque pensaba que la vieja mujer le dejaba a la otra nuera repartir la pesca del viejo hombre y dio por sentado que se había quedado con las mejores porciones [49].

[49] R. Flannery, «The Position of Woman Among the Eastern Cree» en *Primitive Man* 8, 1935, p. 82.

Compartir, dentro de la perspectiva de los nativos, no es algo indiscriminado. El tema no es lanzar a los vientos todas las precauciones y regalar todo aquello que uno tiene. Compartir es demasiado importante para hacerlo sin pensar. Más bien, es un tema juicioso, pensado, de sentido común. La historia de Regina Flannery muestra lo que pasa cuando se comparte imprudentemente. Simon Brascoupé, un académico, miembro de una banda de algonquinos, confirma las impresiones de Flannery. «Cuando mis hermanos salen a cazar el alce, —escribe Brascoupé—, las partes señaladas como el hígado se dan a las tías predilectas, y la mayoría del animal se comparte entre varias familias»[50].

A los algonquianos del bosque Boreal, los europeos les conocían por una desconcertante colección de nombres de los dialectos locales y regionales, nombres como nipissing, missing o salteaux[51]. Sin embargo, sólo se hablan dos idiomas nativos en una vasta región, que abarca desde la bahía de James al pie de las Montañas Rocosas. Los idiomas son el cree y el ojibway[52]. La difusión del cree y el ojibway era poco densa en la gran extesión de este territorio; sin embargo, esto no quiere decir que no habitaran la región completamente. La vida en el bosques Boreal conllevaba tener que hacer rondas periódicas de recorridos, algunas veces sobre inmensas distancias. Nos encontraremos de nuevo con esto, en el próximo capítulo, cuando los ingleses invitaban a las bandas a viajar vastas distancias para comerciar en las costas de la bahía de Hudson (Ver Capítulo I, segunda parte) Aún antes de que los aventureros, comerciando por la bahía de Hudson, aparecieran en escena, los pueblos de los bosques del norte estaban moviéndose, recolectando, recogiendo, dispersándose, comerciando, volviendo. El padre Lalement, escribiendo desde la misión jesuita de Huronia, observó a uno de estos grupos del bosque Boreal en 1641:

[50] S. Brascoupe, «Cultural Differences in Revenue and Wealth in Relation to Indian People and the Land», U.B.C. Real Property and Taxation Conference, mayo-1989, p. 4.

[51] El nippissing y mississauga son dialectos del ojibway que se hablaba en Ontario; salteaux es un dialecto del oeste del ojibway. Los ojibway se llaman a sí mismos *Anishinabeeg*, un término que recalca su parentesco con los «Dawnland» del Canadá marítimo y de Nueva Inglaterra (ver arriba).

[52] Las primeras naciones al *este* de la bahía James también hablan cree, pero sólo aquellos cerca de la bahía James se *llaman* a sí mismos cree, por lo que en el Labrador son los innu, en Saint-Maurice son los attikamek, y así sucesivamente.

> Parecían tener tantas moradas como el año tiene estaciones, -en la primavera, una parte de ellos se quedan para pescar, donde consideran que es mejor; una parte se van a comerciar con las tribus que se reúnen en la costa del norte o en el mar glacial. ... En el verano, todos juntos se reúnen ... al borde de un gran lago que lleva su nombre. ... A mediados del otoño, empiezan a acercarse a nuestros Hurons, en cuyas tierras normalmente pasan el invierno; pero, antes de alcanzarles, capturan lo más posible de pescado, que secan. Éste es el dinero usual que utilizan para comprar su principal provisión de maíz, aunque vienen provistos de todo tipo de bienes. ...Cultivan un pequeño terreno cerca de su vivienda de verano; pero es más por placer, y para poder comer comida fresca, que para su mantenimiento[53].

Desde los lagos de pesca de Ontario norte, al «mar glacial» de la bahía de James, al lago Nipissing, «un gran lago que lleva su nombre», cerca de la bahía Georgian, a Huronia, en la misma bahía Georgian: es bastante para un recorrido anual. Cubrían bien estas tierras en sus ligeras, resistentes canoas de corteza de abedul, ideales para esta tierra de ríos y lagos. Hasta sus casas mostraban la necesidad de la movilidad; tenían que construirse fácilmente, con materiales locales. La forma más común era la de una estructura con forma de cúpula, revestida de corteza de abedul, que ha llegado a nuestro idioma como tipi. El padre Le Jeune, del que hemos hablado antes, encontró el tipi bastante práctico en invierno —salvo por el humo.

Los comerciantes europeos, al moverse laboriosamente hacia el oeste, desde los Grandes Lagos y la bahía de Hudson hacia las Montañas Rocosas, siempre se encontraban allí a los algonquinos del bosque, especialmente a los cree, antes que ellos. Los estudios (en su mayoría), han supuesto que los cree se movían a su vez hacia el oeste con el comercio de pieles. Diamond Jenness, uno de los iniciadores de la antropología canadiense, creía que los cree se movían al oeste con el comercio de pieles, usando los mosquetes comercializados para aterrorizar a los que iban antes que ellos. «Tan pronto como obtuvieron armas de fuego —sostiene Jenness— se expandieron en dirección al oeste y al norte». La opinión de Jenness está publicada en el influyente libro de texto *Indians of Canada*; después de 60 años, aún se cita y se

[53] A. D. McMillan, *Native Peoples and Cultures of Canada*, Toronto, 1988, p. 96.

publica. Aquí presentamos las especulaciones de Jenness sobre la historia de los cree:

> Sin embargo, tan pronto como (los cree) obtuvieron armas de fuego de la bahía de Hudson se expandieron en dirección al oeste y al norte, con lo que a mediados del siglo XVIII controlaban el norte de Manitoba, Saskatchewan hasta el río Churchill, todo el norte de Alberta el valle del río Esclavo. Algunos de ellos llegaron a hacer incursiones subiendo el río Peace hasta las Monatañas Rocosas, y otros bajaron el Mackenzie hasta su delta casi a la vista del mar Ártico, precediendo en ambas direcciones a las exploraciones de sir Alexander Mackenzie (1789-1793). La adquisición de armas de fuego por las tribus circundantes, y una epidemia terrible de viruela que les devastó en 1784, detuvo su futura expansión[54].

Este pasaje se escribió en 1932, cuando muchas naciones-estado modernas parecían estar preparadas para expandir sus territorios por la fuerza de las armas. Sin duda, parece creíble que los cree, dada la oportunidad, pudieran hacer lo mismo, pero a nadie le pareció sorprendente el que los cree, cuya vida social se basaba en las bandas de parientes nómadas, se comportaran como una nación-estado moderna. La opinión de Jenness, de todas formas, es aún citada favorablemente por los antropólogos. Es más, desde la primera publicación del informe de Jenness, ¡casi nadie se ha molestado en preguntar a los cree! Hay casi 50.000 miembros de bandas cree registradas en los bosques del norte de las tres provincias de la Pradera, y, sin duda, hay un número igual de cree-métis en esa área (ver más adelante). ¿Por qué no preguntarles?

Esto es justo lo que el antropólogo Jim Smith ha hecho,

> Los mayores de la banda del lago Lubicon de los cree de los Arbgustos —escribe Smith—, insisten en que ellos y sus antepasados siempre han estado ... al oeste del Wabasca. No tienen ninguna literatura oral, —continúa Smith— que indique que sus antepasados han emigrado desde el este.

[54] D. Jenness, *Indians of Canada*, Ottawa, 1932, p. 284.

Los cree de los Arbustos saben que algunos iroquoís, y algunos cree, vinieron del oeste con los comerciantes de pieles, pero no ellos[55]. Esta opinión, de hecho, es reafirmada por la arqueología del Bosque Boreal este. Un reciente trabajo arqueológico confirma que los cree estaban en el norte de Manitoba, Saskatchewan y Alberta antes de que llegaran los europeos. Resumiendo, como dice el arqueólogo James Wright, los cree de los bosques del este, «no eran del este y avanzaron al oeste y al norte como respuesta al comercio de pieles»[56].

Ya hemos visto que las sociedades colonizadoras encuentran reconfortante el hecho de que los indígenas que les rodean sean inmingrantes recientes como ellos. Recordemos cómo las reivindicaciones de ser aborígenes de los micmacs de Terranova fueron rechazadas del mismo modo. Hay que tener en cuenta que las provincias de la Pradera han sido las regiones más recientemente colonizadas del Canadá, con la salvedad de los Territorios del Norte. Resulta consolador el creer que las primeras naciones de las zonas de bosques de esas provincias eran inmigrantes donde hacía relativamente poco, pero esta reconfortante creencia es un mito, un «mito antropológico», como lo llama Jim Smith. Sabremos más de los cree de los bosques del oeste en el capítulo dedicado al comercio de pieles.

Los dene del subártico

El 24 de noviembre de 1714, una solitaria mujer dene entró arrastrándose en el fuerte de la Compañía Bay Hudson's en York Factory, en la boca de los ríos Nelson y Hayes, en lo que hoy es el norte de Manitoba. La desesperación la arrastró al puesto avanzado de los ingleses, del que había oído hablar pero que nunca había visitado y de cuyo idioma no sabía ni una palabra. ¿Quién era esta gentil extraña de tierras lejanas? Éste es parte del relato dene, recogido por Edward Curtis, un fotógrafo de principios de siglo:

[55] J. G. E. Smith, «The Western Woods Cree: Anthropological Myth and Historical Reality» en *American Ethnologist* 14, 1987, pp. 443-44.

[56] J. Wright, «Prehistory of Canadian Shield» en *Handbook of North American Indians* 6, 1981, p. 92. La cursiva es mía.

> La primera factoría se estableció en la bahía de Hudson en el territorio cree ... cuando descubrieron que los cree podían apuntar con un palo que hacía un relampago y una nube de humo y el ruido de un trueno, y matar a un hombre, se sintieron indefensos. A veces, los cree en sus asaltos capturaban a una bella joven y se la llevaban; una de estas mujeres era Thanadelthur [57].

El capitán James Knight, jefe de York Factory, que la llamaba simplemente «la esclava», llegó a saber que «hablaba (cree) ... más o menos bien». Hablando en su cree regular, la bella esclava le contó a Knight un angustioso relato de privación y heroísmo. Thanadelthur, descubrió Knight, había pasado casi un año en los arbustos del noreste de la York Factory. Ella y otra mujer dene habían escapado de sus apresadores durante el tiempo del comercio en el otoño anterior. Éste es el informe dene:

> Su marido cree se la llevó en un largo viaje al este, y después de un tiempo la dejó y siguió. Cuando volvió, venía provisto de un montón de artículos que ella nunca había visto. Se preguntó donde los habría conseguido. Esto volvió a ocurrir la siguiente estación. Al año siguiente cuando la dejó en el campamento ella (huyó)... [58]

Thanadelthur y su aliada se escaparon del campamento cree, «con el propósito de llegar a su propio país», como le dijo al capitán Knight [59]. Sin embargo, 17 grandes ríos separan Churchill, al noreste del puesto de Knight, y la tierra de Thanadelthur, al sureste del gran lago de los Esclavos. Después «del tercer río desde Churchill ... no hay bosques hasta llegar al río decimotercero —constató Knight— y allí empieza a crecer el bosque de nuevo» [60]. A lo largo de muchos meses solitarios, Thanadelthur y su acompañante lucharon por cruzar esta inmensa, casi vacía, tierra. Al final, sin embargo, se vieron obligadas a volverse «por la necesidad de comida». El apunte lacónico del *Diario*

[57] E. S. Curtis, *The North American Indian*, Nueva York, 1928, vol. 18, p. 8
[58] E. S. Curtis, *The North American Indian*, p. 8.
[59] A. M. Johnson, «Ambassadress of Peace» en *The Beaver* 282, diciembre, 1952, p. 42.
[60] A. M. Johnson, «Ambassadress ...», p. 45.

del capitán Knight nos cuenta esta sombría historia: «Encontraron que era una cosa tan dura que se volvieron de nuevo y una de ellas murió de frío y de hambre»[61]. Sin desanimarse, Thanadelthur continuó buscando la factoría inglesa, de la que había oído hablar a sus apresadores, pero que nunca había visto. Cinco días después de morir su compañera, la intrépida dene se encontró con huellas cerca del riachuelo Ten Shilling. Siguiéndolas, descubrió a un grupo de ingleses que estaban acampando en el riachuelo. Por su campamento, y quizá por sus huellas, Thanadelthur debió saber que éstos no eran cazadores cree. Mostrando la firme resolución, que la había llevado a atravesar las tierras solitarias que dejaba a sus espaldas, entró en el campamento.

Uno de los cazadores ingleses pensó que esta extraña, bella mujer podría contarle mucho al capitán, así que después de que hubiese comido y descansado, la condujo al fuerte. Así es cómo la tradición dene trata, con algo de humor, el primer encuentro memorable en York Factory, en la cual los cree también estaban presentes:

> (Thanadelthur) encontró lo que era una casa de piedra. Se asomó a la ventana. El agente la vio a través del cristal, abrió la puerta y la hizo entrar. Entró y él le preguntó, «¿Quién eres?» Respondió en cree. Él preguntó si sus gentes eran numerosas, y ella dijo que eran muchos.
> «¿Son gentes bien parecidas?»
> «Me puede ver. ¿Tengo mala pinta?»
> «No, tienes mejor aspecto que éstos» (Los cree).
> «Bien, pues así son mis gentes».
> El hombre se volvió hacia los cree que, al entrar la mujer, parecían confusos y dijo: «Me habéis estado diciendo que con los que habéis luchado tenían un aspecto horroroso, que son como demonios; y por eso querías matarlos. Creo que sois unos mentirosos»[62].

Por su parte, el capitán Knight vio este encuentro lleno de posibilidades. «Ella habla mal ese indio de la región —escribió esa noche en su *diario*— pero será de gran utilidad para mis intenciones»[63]. ¿Y cuá-

[61] K. G. Davies, *Letters from Hudson Bay, 1703-40*, Londres, 1965, p. 410.
[62] E. S. Curtis, *The North American Indian*, pp. 8-9.
[63] K. G. Davies, *Letters ...*, p. 410.

les eran las intenciones de Knight? Simplemente abrir una ruta de comercio con el país de Thanadelthur, el gran lago de los Esclavos y el río Mackenzie, como ahora lo llamamos. Knight sospechaba que los cree estaban atacando a los dene, los cuales se arriesgaban a hacer el largo viaje hasta el puesto inglés. De hecho, se veían muy pocos dene en York Factory. ¿Qué se podía hacer? Knight empezó a tramar un plan; este proyecto, sin embargo, tendría que esperar hasta la próxima primavera antes de que se llevara acabo. Thanadelthur, el capitán y los otros ingleses se establecieron para pasar un largo invierno en las heladas costas de la bahía de Hudson. Knight soñaba con el país de los indios del norte, al noroeste, cruzando la tundra sin árboles, rico en pieles y hombres para cazarlas. «Ella habla de la abundacia de indios al oeste y el norte —escribió Knight en su *Diario*— en el que hay muchas martas, armiños, zorros, lobos, *quequihatch*, bisontes, etc»[64].

Después de tanto tiempo, aparecieron largas hileras de gansos batiendo sus alas en la bahía, y el hielo del río empezó a agrietarse, y los cazadores de gansos cree empezaron a moverse desde la región de los arbustos. Al fin —acabada la caza del ganso en primavera, cientos de gansos desplumados, aderezados, y salados para un uso posterior—, los cazadores de gansos estaban preparados para hacer sus recorridos veraniegos. El 11 de junio de 1715, el capitán Knight dio un festín a los cazadores de gansos y sus familias, prometiéndoles, «Grandes regalos de pólvoras, balas y tabaco junto con otras necesidades» si se ponían en camino en una gran misión de paz a través de las Tierras Áridas[65]. Tal vez Knight prometía demasiado; de todos modos, al menos 150 cazadores cree se presentaron el día señalado, el 27 de junio, para el largo y difícil viaje al noroeste. A la cabeza iban Thanadelthur y William Stuard, que había vuelto de Orkney el año anterior para ayudar al capitán Knight a restablecer York Factory. Había una gran antipatía entre Thanadelthur y los cree. Stuard admitió más tarde que «a menudo tenía miedo, ya que la hubieran matado de no haber sido porque les di orden estricta de no maltratarla»[66]. Éste no pudo ser un viaje agradable con unos viajeros tan enfrentados entre sí. De hecho, fue un viaje casi funesto para aquellos que continuaron en él.

64 K. G. Davies, *Letters* ..., p. 411.
65 A. M. Johnson, «Ambassadress ...», p. 42.
66 K. G. Davies, *Letters* ..., pp. 411-12.

El verano casi se había acabado cuando el 28 de agosto, la engorrosa, lenta comitiva de cazadores cree llegó al Churchill, el primero de los 17 grandes ríos que separaban al Fuerte York del país de Thanadelthur. Hasta ese momento, habían «seguido el recorrido cree del oeste»; poco después, sin embargo, como lo describe el informe dene, empezaron a «ramificarse hacia el norte»[67]. En pleno otoño, no obstante, el camino hacia el noroeste vino a ser el camino del hambre, y el gran tropel fue disminuyendo en pocas semanas hasta ser sólo un puñado de gente. Stuard mandó notas a York Factory con algunos de los rezagados. El 16 de octubre, Stuart reconocía que sólo estaba a 100 milas del Churchill, y que hacía ocho días que no había comido. «Creo que no volveré a verte», le escribió a Knight. Stuart mandó otra nota a York Factory en diciembre, cuando la última pequeña banda de cree se dispersó, volviendo a su propia tierra. Para entonces Stuart y Thanadelthur contaban con menos de una docena de cazadores cree. Aquí, como antes, Stuart seguía «en gran terror de morir de hambre[68]».

Muertos de hambre o no, avanzaron hacia la tierra natal de Thanadelthur, cerca del gran lago de los Esclavos. A principios del nuevo año, sin embargo, dieron con un horripilante hallazgo que hizo creer a William Stuart que sus «fatigas y problemas llevarían a nada». Habían tropezado con un campamento dene en ruinas cuyos habitantes habían sido asesinados, probablemente por los desertores de su propio grupo. «Se mandó primero a la mujer —según el informe dene— para que así su pueblo no se asustara»[69]. Era cosa de mucho pedir, que requería de todos los poderes de persuasión de la mujer dene. Cuando Stuart volvió a ver a Thanadelthur, casi una quincena después, «la mujer estaba tan ronca, de hablar incesantemente con los hombres de su tierra para convencerles de que la acompañaran, que casi no podía hablar». Ahora tenía que convencerles, más todavía, de que los cree «no habían intervenido en la muerte de los hombres de la tierra y que no lo sabían hasta que los encontraron muertos»[70]. Debió ser todo un acontecimiento el encuentro entre la guardia del cabo cree y los dene, que eran, quizá, 50 veces más que ellos. Sin duda, fue con sinceridad de corazón que

[67] E. S. Curtis, *The North American Indian*, p. 9.
[68] K. G. Davies, *Letters* ..., p. 415.
[69] E. S. Curtis, *The North American Indian*, p. 9.
[70] K. G. Davies, *Letters* ..., p. 412.

el capitán de los cree «sacó su pipa y cañón e hizo una larga arenga acerca de lo sagrado del objeto». «Y después de que todo el mundo hubiera dado unas bocanadas —relata Stuart— y todos las hubieran tomado y nadie las hubiera rechazado, les dijo que ahora tenían que ser perpetuos amigos». Cuando, finalmente Stuart y la mujer dene volvieron aquella primavera a York, Knight comentó su fortaleza: «Han realizado el asunto sin ningún derramamiento de sangre». «Para conseguirlo han soportado una triste faena y han tenido que sufrir gran cantidad de infortunios, tanto por el hambre, el frío como por el duro viaje» [71].

Los infortunios debían parecer lejanos cuando Thanadelthur, el capitán de los cree y Stuart volvieron a York; con ellos iba un pequeño grupo de dene, entre ellos el hermano de Thanadelthur. Era mayo, y los gansos volaban de nuevo. El proyecto de construir un puesto inglés en la desembocadura del río Churchill se puso en práctica para uso exclusivo de los dene. Knight soñaba con ese día; «Con este éxito creo que nuestra Compañía puede empezar a pensarse como una compañía rica» [72]. Él creía que Thanadelthur era «el instrumento principal» de este éxito [73]. Realmente, la consideraba una mujer de «un gran valor», «capaz de la más aguda resolución», «dotada de una extraordinaria vitalidad y comprensión». Desgraciadamente, Thanadelthur cayó enferma y murió en York el 5 de febrero de 1717, sin poder volver a su propio país y antes de que se inaugurara el fuerte Churchill. Legó sus posesiones a su madre y a su hermano. El capitán Knight, consciente de las costumbres dene, dio «unas pocas cosas raras» a sus compatriotas «para borrar su pena». «El infortunio que es perderla —escribió Knight— será muy perjudicial para los intereses de la Compañía» [74].

Las tierras de las praderas del Canadá

Los cree de la Llanura

En Charlottetown, en la isla del Príncipe Eduardo, corrían los rumores. ¿Para qué querían venir a la isla todos estos peces gordos de la

[71] A. M. Johnson, «Ambassadress ...», pp. 44-45.
[72] K. G. Davies, *Letters* ..., p. 412.
[73] A. M. Johnson, «Ambassadress ...», p. 44.
[74] K. G. Davies, *Letters* ..., pp. 412-13.

política del alto Canadá y de Quebec? A miles de kilómetros al este, un grupo mixto de nativos se había reunido en el fuerte Qu'Appelle, en el río Assiniboine (más tarde Saskatchean sur). Y, entonces, habían comenzado a andar lentamente hacia el suroeste, en descuidadas columnas hacia las tierras de sus enemigos, en los Montes Cypress, cerca de la frontera americana.

El comerciante de pieles Isaac Cowie visitó uno de los campamentos que hacían a lo largo del camino; allí encontró, «trescientas cincuenta grandes casuchas de piel», éstas estaban habitadas por una población de «probablemente dos mil quinientas o tres mil personas», de las cuales sólo 500 eran «hombres y jóvenes capaces de empezar una guerra». El campamento en movimiento incluía «crees y saulteaux,... (parte) de los 'jóvenes perros' de Qu'Appelle y de los montes Touchwood, y unos pocos métis ingleses y franceses... También algunos assiniboines de las montañas Wood y unos pocos del norte de Saskatchewan». Este grupo mixto de cree y sus aliados estaban arriesgando sus caballlos, casas, propiedades, y hasta sus vidas en este viaje al oeste, entrando en el interior de las tierras de sus enemigos: la confederación de los pies negros de las praderas de hierba corta de Alberta. Esta incursión en las tierras de sus enemigos ya había costado vidas a los cree, y costaría cientos de vidas más antes de que el *calumet* pasara de nuevo de los cree a los pies negros. ¿Por qué se apostaban tanto en esta marcha desesperada al oeste? Pee-wakay-win-in, el líder cree, dio una amarga respuesta a Isaac Cowie cuando el comerciante de pieles visitó el campamento de los aliados.

> Para poder alimentar a unos pocos blancos de la tierra —el anciano cree se quejaba ante Cowie— las tribus aliadas (cree, stoney, ojibway) se han visto obligadas a seguir al búfalo hasta el centro de las tierras de caza de los pies negros. Por consiguiente —añadió con ironía Pee-wakay-win-in— dos hijos... han sido matados, con otros cincuenta jóvenes en una reciente batalla[75].

Pee-wakay-win-in estaba en lo cierto. En el momento en que hablaba, los comerciantes de pieles habían revalorizado los precios de las

[75] I. Cowie, ... *A Narrative of Seven Years in the Service of the Hudson's Bay Company During 1867-1874*, Toronto, 1913, pp. 301-302. Los *jóvenes perros* son una banda bilingüe de cree y stoney (assiniboines).

pieles de búfalo, y los grandes animales habían desaparecido de los valles de Assiniboine. Los cree, y sus aliados, no tenían más elección que «seguir al búfalo» al oeste hasta las tierras de caza de sus enemigos. De hecho, llevaban casi un siglo moviéndose en dirección oeste. Podemos trazar estos movimientos al oeste si observamos los establecimientos de puestos de comercio de pieles. Pierre Gaultier, Siuer de la Vérendrye, escribió, en 1739, que los cree y sus aliados le habían pedido establecer el fuerte Dauphin en el lago Winnipegosis, cerca del borde de las praderas. En la década de 1770, los comerciantes habían penetrado en la zona del río Saskatchewan. En 1795, la Compañía Ba y Hudson's había construido el fuerte Edmonton en las orillas del río Saskatchewan del norte, a pocos días de marcha de las Montañas Rocosas[76]. El comerciante Duncan McGillivray encontró en las llanuras y las zonas verdes alrededor de Edmonton «una tierra rica donde abundaban todo tipo de animales, especialmente los castores y las nutrias». El fuerte Edmonton se construyó únicamente para los cree y los stoney, que habían sido, anteriormente, buenos cazadores de castores. Pero ya no.

> Siento informale —escribió James Bird desde Saskatchewan del norte— que estamos totalmente decepcionados al perder la ilusión de que al construir aquí, en la tierra de los castores, motivaríamos a los indios a cazar castores. De hecho —sigue Bird— todos, sin excepción, están acampando en las llanuras matando búfalos para comerlos[77].

Desde la perspectiva de los comerciantes, los cree se habían convertido en un «grupo de vagos y perezosos tipos que no sirven para nada».

> ... Se les encuentra normalmente en grandes campamentos, tanto en el verano como en el invierno, donde permanecen ociosos todo el año. El búfalo es el único propósito que tienen.

[76] J. S. Milloy, *The Plains Cree*, Winnipeg, 1988, pp. 24 y 26-27. El fuerte Edmonton estaba donde hoy en día está Edmonton, Alberta.

[77] J. S. Milloy, *The Plains Cree*, pp. 27-28.

En la década de 1800, el búfalo se había convertido para las, más o menos, ocho bandas, «en el único propósito». Como sus compañeros de comercio y, más tarde, sus enemigos los pies negros, dejaron la vida solitaria de los tramperos por el placer de vivir en grandes grupos en el invierno y el verano, siguiendo al búfalo. El comerciante Duncan McGillivray admite, a pesar de todo, el atractivo de este tipo de vida:

> Los habitantes de las Llanuras están situados de modo tan ventajoso que podrían vivir verdaderamente felices sin depender de nuestra ayuda. Están rodeados de innumerables manadas de todo tipo de animales, cuya carne les aporta una alimentación excelente y cuyas pieles les defienden de las inclemencias del tiempo, y han inventado tantos métodos para la destrucción de los animales...[78]

Pero desgraciadamente, también otros habían inventado «métodos para la destrucción» de esos magníficos animales. En 1862, un jefe cree amonestó a un grupo de aristócratas británicos por cazar el búfalo en las Praderas de Saskatchewan:

> En vuestras tierras sois, lo sé, grandes jefes. Tenéis abundancia de mantas, té y sal, tabaco y ron. Tenéis espléndidos fusiles, y pólvora, y disparáis todo lo que queréis. Pero carecéis de una cosa...

La única cosa era, claro está, el búfalo. El jefe cree, a continuación, explicó lo diferentes que eran sus situaciones:

> Yo también soy un gran jefe. Pero el Gran Espíritu no nos ha tratado del mismo modo. A vosotros os ha donado varias riquezas, mientras que a mi sólo me ha dado el búfalo. ¿Por qué visitáis este país para destruir el único bien que poseo, simplemente para vuestra propia satisfacción?[79]

En 1871, los cree y los stoney hicieron la paz con los pies negros y sus aliados en las llanuras de Alberta —los blood, sarcee y piegan.

[78] J. S. Milloy, *The Plains Cree*, pp. 28-29.
[79] J. S. Milloy, *The Plains Cree*, p. 108.

Esto le dio a los aliados el salvoconducto en el centro de la tierra de sus anteriores enemigos, y la oportunidad de cazar las pocas manadas que quedaban. No obstante, compartir un poco es verdaderamente muy poco, y pronto ni siquiera llegó a ser eso. Antes de que terminara la década, acabaron los búfalos. Las estampidas de las grandes manadas que los cree habían seguido hacia el oeste sólo resonaban en sus mentes.

> Padre mío, ¡tened piedad de mi!
> No tengo nada que comer,
> Estoy muriéndome de sed
> ¡Todo ha desaparecido! [80]

De este modo, los que en un tiempo fueron enemigos, los pies negros del sur de las praderas de Alberta, estaban en la misma situación que los cree. Así estaban los dakota y los laketa, de los cuales vinieron unos 1.000 hombres al fuerte Gary después del levantamiento de Minnesota en 1863, que vinieron aún en número mayor en 1876, después de la batalla de Little Big Horn. En Dakota, se dice que, Crossing-the-River se fugó a Canadá en el lomo de dos rápidos caballos del general Custer. «Él sabía que los altos mandos del ejército normalmente tenían los caballos más veloces —explicó el nieto de Crossing-the-River recientemente— y éstos fueron los animales que le ayudaron a huir a Manitoba». Crossing-the-River yace enterrado en la reserva del lago Oak en el suroeste de Manitoba; sus hazañas las guardan los narradores de Dakota [81].

Los métis de las Llanuras

Habían pasado siete azarosos años desde que los políticos se reunieran en la isla del Príncipe Eduardo, y casi cuatro años desde que algunos de los mismos políticos firmaran el tratado Manitoba con los líderes del río Red. Era la época de la caza de primavera, la gran cabalgata anual, en parte picnic familiar, en parte contienda, en parte aventura comercial. Una larga hilera de carretas del río Red chirriaban y se

[80] J. S. Milloy, *The Plains Cree*, p. 121.
[81] G. York, «Indian Elders Whisper Suppressed Version of Custer's Death» en *The Globe and Mail*, 14 de noviembre, 1898, p. A5.

zarandeaban hacia el suroeste por las praderas, acompañados de los mugidos de los bueyes, el relincho de los caballos enanos y los poneys, y los gritos de los pastores en francés, inglés, y cree. La tibia mañana de la pradera estaba cubierta de los olores de las lomas, el polvo, el cuero, el sudor y el excremento de los caballos. Éste era el gran inicio de un vasto acontecimiento que reunía a ricos y pobres, jóvenes y viejos, de la pequeña comunidad en la ribera de los ríos Assiboine y Red. Aun así algo fallaba. ¿Dónde estaban todos los carros? Años atrás, cientos, hasta miles de almas se habían puesto en camino en las enormes hileras de carretas. Este año, muchas familias del río Red no habían ni esperado a la caza, se habían ido en cuanto la pradera estuviera lo suficientemente seca para soportar sus carretas, comenzando el viaje hacia Dakota o los Territorios de Montana, o hacia el oeste hacia las tierras de río Saskatchewan. Nadie sabía si esta caza sería coronada por el éxito como las cazas anteriores. ¡Qué cazas habían sido aquellas! La memoria devolvía las gloriosas escenas y ruidos.

Si los búfalos eran vistos por los exploradores, los cazadores formaban sus caballos piafando la tierra intranquilos, en una única fila extendida por la pradera. Lentamente, la fila de hombres montados empezaba a avanzar, escuchando atentamente las órdenes del líder cazador. A la señal, de un cuarto de milla, la orden de *allez* lanzaba a los cazadores alcanzando a la manada. Había tenido lugar un crescendo de tiros, búfalos bramiendo, caballos galopando, y los gritos de júbilos o las maldiciones de los cazadores.

> A la orden de *allez*, el cazador individual, a caballo de su preciada montura, había avanzado galopando. Su caballo, entonces, escogía un objetivo y lo alcanzaba. Cuando estaba casi al lado del búfalo, el cazador en un único fluido movimiento bajaba el cañón de su fusil, disparaba su bala y dejaba caer ... un prenda de vestir para señalar su pieza. Instintivamente, su caballo esquivaba la res muerta derribada y buscaba otro objetivo ... En cuestión de minutos la caza del día se había acabado [82].

[82] J. E. Foster, «The Plans Métis» en *Native Peoples: The Canadian Experience*, Morrison, R.B. y Wilson, C.R., eds., Toronto, 1986, p. 390. Aquí, John Foster recuenta los relatos de los testigos presenciales.

¿Volvería ese día? Antes de que la cabalgata empezara, los rumores corrían por el campamento. Algunas familias habían sugerido que, fuera lo que fuese lo que aportara la caza, no volverían al río Red. ¿Para qué? No era un secreto que muchas familias estaban ya en los Territorios de Dakota y Manitoba, o en las dos ramas del río Saskatchewan, en el país de sus vecinos los cree de las llanuras. Quizá muchos de los que allí estaban en la caza pronto se reunirían con sus vecinos y parientes en el oeste. Allí, podía ser que aún hubiera búfalos. Aquí, delante, *on sais pas*. Viejaros de la Compañía Ba Hudson's contaban extrañas historias de los cree de Saskatchwan, acerca de que su propio país llevaba muchos años casi vacío de búfalos, y que muchos cree habían caminado al oeste, y al sur, a la tierra de la hierba corta de los pies negros. ¿Realmente se tenían que ir tan lejos para encontrarse con el búfalo?

1874 fue el último año en el que la caza del búfalo partió del campamento del río Red, con rumbo a las praderas del suroeste. En ese año, el goteo de emigrantes a las aldeas de Assiniboine y Red se convirtió en una oleada, y los métis se dispersaron por todo el oeste, donde cuatro quintas partes de ellos aún viven [83]. Otros siguieron a contracorriente el río Assiniboine y luego al oeste, a las tierras del valle de Qu'Appelle de los stoney de las llanuras y sus aliados, los cree. Muchos siguieron avanzando hacia el norte, desde Assiniboine a Saskatchewan del sur, donde establecieron la parroquia de Saint Laurent, y en su centro la pequeña aldea de Batoche [84]. Pero eso, claro está, es otra historia.

La región del Pacífico

El interior

Era invierno, y el viento del norte soplaba su aliento helado a través de cada grieta y rendija de la cabaña, trayendo lloviznas de fina,

[83] Ver «Quién, cuántos, cuándo» en la Introducción.
[84] J. S. Milloy, *The Plains Cree*, p. 396.

polvorienta nieve a los mantos de la tarima de dormir. Fuera, el viento quitaba la nieve de la pulida superficie del río helado, abriendo largos parches que brillaban pálidamente, por la falta de luz. El Shaukanappee, el río de hielo relucía con el mismo pálido brillo que las astillas de leña que los viajeros habían traído desde el gran mar, en el este. Este río ancho, casi sin nieve, yacía como un camino hacia el sol de poniente. En esa dirección, estaban los campamentos de invierno de los piegan, a sólo un día de camino río arriba, donde el gran río se abría camino a través de las colinas Eagle. Saukamappee conocía bien las colinas; hacía sólo dos inviernos que su banda había acampado allí, sin tener nunca lo suficiente para comer. Aquel invierno no había comido mucho, nada más que un montón de liebres de las nieves, y un poco de pescado. Los piegan habían escogido un sitio duro y nefasto para pasar el invierno. ¿Por qué se habían movido estas gentes y nefasto para pasar el invierno. ¿Por qué se habían movido estas gentes de las llanuras del sur al norte del río? ¿Sería por las puntas negras, lisas y afiladas de las flechas de los snake? Ayer, dos mensajeros habían venido desde el campamento de los piegan, pidiendo la ayuda de los guerreros en una gran batalla contra los sanke, y sus confederaciones, los flathead y kootenay. Saukamappee no había pensado en nada más desde que esa mañana los dos piegan habían dejado el campamento, caminando al lado del río helado. Cuando el hielo finalmente se derritiera, y el río corriera de nuevo con libertad, diez canoas de los guerreros cree avanzarían río arriba hacia el punto de encuentro con los piegan. ¿No le dejarían unirse a ellos? Era una buena oportunidad que no se podía desaprovechar, una oportunidad de obtener honor en la batalla, quizá —y aquí su imaginación volaba desenfrenadamente— una oportunidad de ser reconocido como un joven valeroso.

Oigamos el propio relato de Saukamappee de la batalla con los snake, a los que se unió en su decimosexto cumpleaños, en 1723. En esos años, los snake, los flathead y kootenay moviéndose en gran número, se habían aventurado a dejar las fortalezas de las montañas, yendo al sur. Los piegan, sufrieron el ataque más fuerte de los snake, y buscaron ayuda donde pudieron, incluyendo a los cree del río Saskatchewan. Recogemos el relato de Saukamappee de la batalla, tal y como se la contó más de 60 años después a David Thompson, el comerciante y topógrafo, al que los salish llamaban «el hombre estrella».

> Llegamos a los peeaganes y sus aliados. Estaban acampados en las Llanuras, en la orilla izquierda del río (Saskatchewan del norte) ... y eran muchos. Festejamos, e hicimos una gran tienda guerrera, y pasaron un par de días con los discursos ... Nuestros espías habían salido y habían visto un gran campamento de indios snake en las Llanuras de las colinas Eagle, y tuvimos que cruzar el río en canoas, y en balsas, que ... (fueron) protegidas para asegurar nuestra retirada. Cuando habíamos cruzado y contado nuestros hombres, éramos cerca de 350 guerreros. Tenían a sus exploradores fuera, y vinieron a encontrarnos. Los dos bandos hicieron una impresionante exhibición de su número, y yo creía que eran más numerosos que nosotros [85].

La batalla, en las riberas de Saskatchewan del norte, fue un combate a pie, con arcos y flechas, y terminó sin resultados definitivos. «La noche puso fin a la batalla —admitió Saukamappee— sin que en ninguno de los lados se consiguiera una cabellera».

Nueve años más tarde, Saukamappee había conseguido una reputación de hábil cazador y de guerrero de confianza; en todos los sentidos un joven valeroso. De nuevo, pasaron el invierno cerca del campamento de los piegan, y de nuevo sus aliados buscaron ayuda para una nueva campaña contra los snake y sus aliados. Saukamappee estaba casado ahora, y hubiera preferido permanecer en el campamento con su joven mujer, pero qué iba a hacer si los parientes de su mujer «a menudo insinuaban que la bolsa medicinal de su padre se vería honrada con la cabellera de un indio snake» [86]. Se unió a la batalla junto a un puñado de guerreros cree y stoney. Pero esta vez los indios estaban equipados cada uno con un mosquete, pólvora y balas, lo que seguramente cambió el rumbo de la batalla. «Nuestros disparos causaron consternación y aflición —más tarde le contó Saukamappee a Thompson— entre las filas. Las escopetas habían dado la victoria» a los cree y stoney. Pero antes de que volvieran a Cree supo que «su mujer se había entregado a otro hombre» [87]. Renunciando a sus propias gentes, Saukamappee se

[85] D. Thompson, *David Thompson's Narrative, 1784-1812*, Toronto, 1962, p. 241. Mientras que los cree tenían canoas, los piegan no tenían, así que las balsas eran necesarias.

[86] D. Thompson, *David Thompson's Narrative*, pp. 241-42.

[87] D. Thompson, *David Thompson's Narrative*, pp. 243 y 245.

estableció con los pies negros, no volviendo a ver otra batalla en el terreno con los pueblos de las montañas. Los snake y los pueblos del interior seguían aventurándose a salir a las llanuras de hierba corta, pero rara vez en tan gran número. Hoy en día, los snake aparecen en los mapas etnográficos como los pueblos de la región americana de la meseta, al oeste de las altas llanuras; a este grupo shoshonea ya no se le encuentra en Canadá.

Otros dos pueblos del interior, los flathead y los kootenay, compartieron durante mucho tiempo la misma frustración que los shoshoneans de no poder capturar búfalos en las llanuras del sur de Alberta de los pies negros. En la década de 1830, Faro, un líder flathead, le contó a Warren Ferris, un comerciante americano, que «durante nuestras excursiones a la búsqueda del búfalo éramos atacados frecuentemente por ellos (los pies negros), y muchos de nuestros más bravos guerreros cayeron víctimas del trueno y del relámpago que empuñaban». Big Foot, el jerarca de los flathead admitió en un consejo, que algo «me ha susurrado que debemos volar a las montañas y eludir un destino fatal, que si nos quedamos aquí será inevitable»[88]. Se fueron volando, pero con gran pesar por dejar los largos veranos en las llanuras de los búfalos. Cameahwait, el jefe snake, se quejó a los exploradores, al capitán Lewis y al capitán Clark, de que se estaban «escondiendo en las montañas y viviendo de raíces y moras como los osos»[89]. Pero las raíces y las moras eran el producto principal de las montañas y de la meseta de Columbia Británica interior. Justo al norte de los flathead estaban los kootenay que hablaban un idioma con el que no tenían filiaciones. Extendiéndose al norte, y al este por la meseta interior y los ríos de los valles, estaban los primos lingüísticos de los flathead, los okanagan, thompson, lilooet y shuswap, hablando el salish. Todos vivían (y aún viven) de moras, raíces y del salmón que pescan en los tres grandes ríos —el Fraser, el Columbia y el Skeena— que desaguan este país de grandes mesetas interconexionadas y de valles al norte y al sur. «El río está rebosante de salmón —le dijo Faro a Warren Ferris— y gran

[88] W. A. Ferris, *Life in the Rocky Mountains, 1830-1835*, Salt Lake City, 1940, p. 76. A pesar del nombre, los «Flathead» (cabezas planas) que hablaban Salish, no deformaban las cabezas de sus hijos. Pudiera ser que los comerciantes vieran esclavos de la costa Salish que sí lo hacían.

[89] J. S. Milloy, *The Plains Cree*, p. 9.

número de ellos eran capturados y conservados...»[90]. Hoy en día, seis de cada diez nativos de Columbia Británica aún viven en esta gran región que se extiende de las Montañas Rocosas a la costa Range[91].

Esta tierra de altas mesetas, atravesadas por profundos valles, es el país del Tramposo. Pero no es, sin embargo, como para los de la tierra cree al este, el país de Weesakayjuc. Este, el mundo entre las grandes cordilleras de montañas, es el país del Coyote. Y gran parte de él —dirán los salish y los otros— tiene señas de la mano del Coyote. Una vez, por ejemplo, los pueblos del río Similkameen presumieron tanto de la belleza de una de sus mujeres que llegó a oídos del Coyote, y él pensó que debía tenerla. Cuando sus parientes pusieron reparos al Coyote como yerno, el tramposo se enfadó tanto que juró obstruir su riachuelo de salmón. Al final, el Coyote llevó a cabo su amenaza, y hasta estos días no hay salmón en el río Similkameen[92]. Los observadores modernos señalarán que el salmón es abundante en Columbia... pero ésta es otra historia.

Revisemos la situación de los kootenay y los flathead a principios del siglo XVIII. Los dos aliados no podían aventurarse a las llanuras, y si lo hacían no podían quedarse allí mucho tiempo, porque no tenían fusiles; y no podían obtener fusiles porque los comerciantes estaban también en las llanuras, donde las gentes de la montaña no se atrevían a ir.

> Los coutonies ya han hecho varios intentos de visitarnos —escribió un comerciante en el Satkatchewan del norte en 1795— pero han sido siempre obstaculizados por sus enemigos y forzados a renunciar con pérdidas a su propósito...»[93]. Este era el clásico apuro del que el Coyote gustaba escaparse con las mañas. Tal como resultó después, la ayuda vino de los comerciantes de pieles, pero la solución al dilema de los kootenay incluiría un giro irónico que aplaudiría cualquier tramposo. De repente, en 1807, después de décadas de frustración, cambió la suerte de los pueblos del interior. David Thompson, burlando el asedio de los pies negros, cruzó velozmente las llanuras de hierba corta llegando a las montañas, estableciendo comercio con la familia

[90] W. A. Ferris, *Life in the Rocky Mountains*, p. 76.
[91] R. B. Morrison *et al.*, *Native Peoples*, Toronto, 1986, p. 438.
[92] R. B. Morrison *et al.*, *Native Peoples*, p. 440.
[93] J. S. Milloy, *The Plains Cree*, p. 13.

> Kootenay, en la cabecera del río Columbia. Thompson corrió un riesgo considerable al esquivar el asedio. ¿Qué harían los pies negros cuando supieran que los kootenay estaban consiguiendo fusiles? Siempre han sido nuestros esclavos —gritó el jefe de los piegan, hostigando contra los kootenay y los flathead— y ahora pretenderán igualarnos; no debemos permitirlo. Sabemos que son hombres desesperados —dijo a continuación el piegan— y debemos destruirles antes de que sean demasiado poderosos para nosotros. Resumiendo, los guerreros piegan debían marchar «directamente a aniquilar al hombre blanco y a los nativos en el lado oeste de la montaña antes de que estuvieran demasiado bien armados»[94]. Se pusieron en camino, bajo el mando del jefe de guerra de un metro noventa. Con las palabras del jefe resonando en sus oídos, se deslizaron por la llanura y unos tres mil hombres subieron las Montañas Rocosas. David Thompson adivinó que venían, y mandó «tres pies de tabaco» al jefe y «dieciocho pulgadas a cada uno de los tres otros jefes». «Todos fumaron, y cogieron el tabaco» y luego partieron. Thompson añade, «Por la gracia de la providencia advertí el peligro».

Sin embargo, los piegan aún amenazaban con ejecutar su «venganza al hombre blanco que había cruzado las montañas por el lado oeste»[95]. Los piegan y sus aliados continuaron durante algunos años fanfarroneándose ante los puestos comerciales montañeros. Pero debieron sentirse algo cohibidos. Los sucesos habían «exasperado a los piegan en contra de nosotros». El lugarteniente de Thompson, Alexander Henry, admitió «(así) que de buena gana ejecutarían su venganza ... (pero) temen las consecuencias, pues esto los privaría, en un futuro, de las armas y las municiones»[96]. En el invierno de 1812, los piegan atacaron un grupo de traperos y cazadores de búfalos americanos en el río Yellowstone, matando a diez[97]. Pero con los comerciantes canadienses la cuestión era distinta. ¿Cómo iban a arriesgar los pies negros su propia procedencia de fusiles? David Thompson y sus hombres debieron tener momentos angustiosos cuando sus valiosas monturas desaparecían por las noches, o cuando los jinetes pies negros aparecían en el horizonte,

[94] D. Thompson, *David Thompson's Narrative*, pp. 277-79.
[95] D. Thompson, *David Thompson's Narrative*, pp. 305-6.
[96] D. Thompson, *David Thompson's Narrative*, p. lix.
[9] D. Thompson, *David Thompson's Narrative*, p. 394.

pero nunca llegó la cosa a más. Entre tanto, la invasión de fusiles había llegado tan lejos como los kootenays y flathead. Y no mostraba signos de reducirse.

Con los nuevos mosquetes en sus manos, los pueblos del interior, se aventuraron de nuevo a ir, buscando el búfalo, a las llanuras de Alberta. En 1810, una banda de 150 flathead (salish) con tres de los hombres de Thompson, acamparon en las llanuras de la tierra piegan, justo cuando los bisontes machos engordaban. De repente, los exploradores «vinieron cabalgando a máxima velocidad, gritando «el enemigo está sobre nosotros». «Por la noche acabó la batalla», escribió Thompson, con «por parte de los piegan, siete muertos y trece heridos». Los salish (flathead) sufrieron cinco muertos y nueve heridos». «No se obtuvieron cabelleras, que los piegan consideraron como una desgracia; los salish no se enorgullecían de coger cabelleras». Lo más importante, concluía Thompson, era que «Ésta era la primera vez que los piegan fueron vencidos de algún modo» [98]. De este modo, los pueblos salishs del interior volvieron a las llanuras de los búfalos en la década de 1800. Se habían burlado de sus enemigos, al modo del Coyote, al no poder los pies negros aniquilarlos sin golpear a los comerciantes canadienses que proveían a los pies negros de fusiles. El Coyote habría dado su visto bueno.

Los pueblos de la costa

Había comenzando húmedo el día tempestuoso de principios de primavera; pero al mediodía, el sol empezó a brillar, a través del banco de niebla sobre la cala Friendly, y comenzaron a vislumbrarse a través de la niebla las puntas más altas de la isla de San Rafael. John Jewitt volvió su vista del mar y vio como una figura alta, recta, dejaba una de la mayores casas de la aldea y bajaba la colina, dando zancadas, el mar. Aquí y allí había hombres arrodillados en la fina arena, reparando las trampas cónicas de peces, tan largas como una canoa de guerra, con nuevos trozos partidos de pino y ramitas. Al inclinarse en su tarea, las caras

[98] Op. cit., p. 306.

de los tres artesanos se ocultaban, por los sombreros de mimbre, pero John sabía que eran, por la pintura roja que cubría sus sombreros, aldeanos. Jewitt encontraba que los aldeanos con el mal tiempo parecían barras de azúcar andantes, si se puede imaginar a un pan de azúcar bañado en pintura roja. El pan de azúcar que se le acercaba, en la cabeza de un joven alto, ancho de espaldas, que venía por el camino, no estaba en absoluto pintado. En cambio, había figuras y diseños cosidos en el mimbre. En la parte delantera del sombrero de mimbre, podía casi distinguirse la silueta de una alta figura humana con un sombrero cónico, lanzando un arpón tan grande como la canoa de guerra sobre la que se sostenía a un enorme pez negro bulboso con una elevadísima aleta dorsal. El portador del *seeya-poks* pareció que se iba a acercar a Jewitt, pero giró justo al llegar a la playa y se fue con paso airado al borde del agua, en donde permaneció algunos minutos, dándole la espalda a Jewitt, y dirigiendo su mirada al mar más alla de la isla. Sólo entonces el *seeya-poks* se medio volvió hacia Jewitt, y el portador del sombrero le murmuró distraídamente «Wocash, John». Momentos después, el jefe de los balleneros meneó la cabeza mirando al mar inmovilizado por la niebla, y volviéndose, caminó ensimismado hacia a la aldea. «¿Qué estará buscando?» se preguntaba Jewitt.

Jewitt había vuelto a su trabajo en la herrería, pero se encontró con que no podía concentrarse en el trabajo. Toda la aldea parecía haberse contagiado de la inquietud del jefe de los balleneros, y ahora Jewitt también la sentía. Dejó la daga a la que había estado dándole forma a martillazos, y se fue, paseando, de su taller atestado, en donde se almacenaban las herramientas salvadas del *Boston,* saliendo a la débil luz de comienzos de primavera. La brisa del mar, arrancaba hebras de niebla de la isla, como si fueran matas de lana blanca, de perro, arrastradas a un huso de tejer. Tanto prometía la tarde la llegada de los días de sol que Jewitt se quitó la chaqueta marinera y la dejó colgada a la entrada de su lugar de trabajo.Estirando los musculos agarrotados, Jewitt se acercó tranquilamente a la playa. Al contemplar más alla del estrecho de mar, vio algo que centelleaba en el mar, a la izquierda de la isla. Cuando vio que era una vela reluciendo por el sol de la tarde, su corazón empezó a latir. ¿Podría ser un buque de vela británico o americano? ¿Haría escala en Yuquot? Tan sólo la semana pasada, había visto dos buques de vela acercándose a la aldea, y se había atrevido a confiar que la liberación estaba cerca, pero sus esperanzas se vieron defrauda-

das cuando los aldeanos corrieron a la playa y dispararon a los buques hasta que éstos se pararon en seco y se hicieron a alta mar. ¿Volvería a suceder hoy? Pero cuando el velero pasó la isla, Jewitt vio que se había equivocado, y sintió cómo se iba desanimando. No era un barco de comercio de Nueva Inglaterra, era simplemente una gran canoa de guerra, equipada con velas. Y detrás de la isla había toda una flotilla de canoas, dirigiéndose a Yuquot. ¿Eran invasores? Parecía poco probable, pues no hacían ningún esfuerzo por ocultarse, sino que navegaban directamente hacia la aldea.

Otros habían visto la flotilla, y el grito corrió por la aldea. Los hombres salieron precipitadamente de sus casas para confirmarlo, y de nuevo corrieron dentro. Algunos salieron con mosquetes, que empezaron apresuradamente a cargar. ¿Sería, de todos modos, una invasión? El jefe de los balleneros, Maquina, salió llevando un magnífico manto de piel de nutria, con la cara pintada de rojo con medias lunas negras encima de los ojos. El sombrero de señor de los balleneros había desaparecido; estaba con la cabeza descubierta con excepción de un puñado de plumas de pájaro blancas como la nieve en su cabello. El joven jefe señaló a la cala, y luego a la playa, y finalmente, de nuevo, a las casa, dando voces todo el tiempo. Los hombres empezaron a formarse en una fila desigual, arrodillándose o agachados en la playa, con los mosquetes apuntando al cielo. Maquina, mientras, había trepado al techo de su casa, llevando una trompeta de pregonero de latón en una mano y una gruesa vara en la otra. Con la vara, el jefe de los balleneros, empezó a golpear rítmicamente los tablones del techo de la casa. Haciendo una pausa, hizo una señal para que Jewitt trepara a donde él estaba.

La ansiedad del inglés se había convertido en desconcierto. Claramente, no era ni un ataque ni una defensa. Los aldeanos habían aparecido en sus ropas de fiesta, los hombres con mantos azules, rojos, y amarillos de velarte; en sus cuellos colgaban cuernos de pólvora, bolsas de balas y cajas de cartuchos. Sus prácticos sombreros de mimbre, las panes de azúcar, habían sido guardados ese día. El pelo de los hombres y las mujeres había sido cuidadosamente peinado y aceitado; algunos hombres se pusieron calcetas marineras de lana, grises, verdes o azul marino, como gorras de lana. Cada vez más aldeanos corrían a la playa, agrupándose detrás de la fila desigual de mosqueteros, arrodillados en la orilla del agua. Desde su lugar ventajoso, encima del techo, Jewitt vio cómo salía corriendo de la casa de al lado un rezagado, plan-

chándose con la mano, al acercarse, el pelo negro, liso, cortado justo por encima del hombro, y brillante por el aceite. Jewish se sorprendió al observar que llevaba seis dagas. Abajo, en la playa, el inglés se dio cuenta de que un aldeano bajito llevaba sobre sus espaldas los suficientes mosquetes para equipar a todo un regimiento de cabos. Y justo detrás del sobrecargado mosquetero, estaba el velero, Thompson, encima de un pequeño cañón que se había salvado del *Boston.* Mirando con mayor atención, Jewitt pudo ver que Thomson sostenía un nudo de madera de pino encendido, que llameaba con la suave brisa. La mayoría de las canoas habían sobrepasado la isla, y muchas estaban, ahora, al alcance de la voz. Maquina había dejado de golpear el techo. Moviéndose a su borde, alzó su brazo derecho hacia el cielo, aún agarrando en su mano izquierda la trompeta de pregonero de latón. La alta figura, completamente inmóvil, se situó por un momento en frente de Jewitt, hasta que se llevó la trompeta de pregonero a los labios.

«¡Listos! ¡apuntar, disparar!» Maquina bramó un grito que habría enorgullecido a un contramaestre de la armada real. Con la última palabra el jefe dejó caer el brazo y la casa resonó y retumbó con la descarga de fuego de los mosquetes, momentáneamente incrementado con el gran estampido del cañón de 12 libras del *Boston.* El jefe estaba sonriente cuando se volvió hacia Jewitt.

«Wolcash, John». Con un gesto de brazo y mano recibía a los visitantes, que algunos de ellos ya varaban sus canoas abajo en la playa. «Wolcash».

¿Qué estaba pasando? Estamos en 1803, y una gran reunión entre aldeas tenía lugar en la aldea Nuu-Chal-Nulth de Yuquot, al oeste de la costa de la isla Vancouver. Las canoas venían de arriba y abajo de la isla, y hasta del cabo Flattery en el extremo de la península Olympic en el continente. La mayoría de los visitantes eran de otras aldeas Nuu-Chal-Nulth, pero John Jewitt apuntó que los visitantes habían venido desde tan lejos como de Nimpkish, una aldea Kwakiutl en la costa este de la isla Vancouver. Los Nimpish, «que vienen de muy lejos al norte —informó Jewitt—, «me dijo Maquina, que hablan un idioma muy diferente»[99]. Jewitt era un cautivo, uno de los dos supervivientes de los 20 hombres del bergantín Boston, que había zarpado de Nueva Ingla-

[99] H. Stewart, *The adventures and Sufferings of John R. Jewitt,* Vancouver, 1987, p. 99. Nuu-chal-Nult significa «a lo largo de toda la montaña», refiriéndose a la fila de montañas que asoman desde el centro de la isla Vancouver, hasta el este de las 13 aldeas.

terra, comerciando por mar las pieles de nutria. El 22 de marzo, Maquina y sus hombres en Yuquot, habían cogido, saqueado y barrenado el *Boston,* matando al capitán y a su tripulación. Sólo sobrevivieron Thompson y Jewitt.

> «Nada es más sagrado para un salvaje que el principio de venganza —escribió más tarde Jewitt— (esto) les lleva a cometer sus venganzas sobre el primer buque o tripulación que se encuentren, haciendo que a menudo sean los inocentes los que sufran por las faltas de los culpables.

Éste era, seguramente, el caso del *Boston.* «Han surgido desastres melancólicos debido, principalmente, a la conducta imprudente de algunos capitanes y tripulaciones de los barcos dedicados a este comercio —y añade— exasperarándoles (a los nativos) al insultarles, saquearles, y hasta matándoles sin razón alguna»[100].

Sin embargo, volvamos a Yuquot en 1803, con Maquina recibiendo a sus visitantes de arriba y abajo de la costa, al estilo europeo, con salvas de fusil. Conocemos bien los acontecimientos de ese día, ya que Jewitt, con la ayuda de un escritor popular americano de la época, los publicó 20 años más tarde. Maquina convidó, a sus invitados a un banquete de grasa de ballena, huevas de arenque ahumado, pescado seco, todo sazonado con aceite de ballena,

> del que comen en abundancia. Una vez terminado el banquete —escribe Jewitt— las bandejas en las que comían ... fueron inmediatamente retiradas para hacer sitio para la danza, que debía finalizar la fiesta, ... realizada por el hijo de Maquina, el joven príncipe Sat-sat-sok-sis[101].

La danza continuó, con intervalos para descansar, durante casi dos horas, cuando empezaron las presentaciones.

[100] H. Stewart, *The adventures* ..., p. 22. Y no sólo los barcos; en 1789 los españoles conquistaron Yuquot, derribaron las casas de los nativos, y establecieron una guarnición en la isla de San Rafael, donde permanecieron hasta 1795.
[101] H. Stewart, *The adventures* ..., p. 57.

> Tan pronto como finalizó la danza, Maquina dio regalos a los extranjeros ... Eran pedazos de tela europea, normalmente de un brazo de largo, mosquetes, pólvora, balas, ... Tenían una forma peculiar de arrancárselo de las manos con una mirada muy severa y hosca, repitiendo cada vez las palabras wolcash tyee ... En esta ocasión, Maquina dio nada menos que cien mosquetes, e igual número de espejos, cuatrocientas yardas de tela, y veinte barriles de pólvora entre otras cosas[102].

Jewitt relató la fiesta y las presentaciones sin hacer comentarios o interpretaciones, así que no podemos confiar en que nos revele su significado. De hecho, Jewitt tuvo un papel mayor en el acto del que pensó que tenía. Consideremos el tipo de sociedad en la que John Jewitt había estado inmiscuido. Recordemos que Jewitt conoció, en Yuquot, jefes, aldeanos, esclavos y cautivos, como él. No era una casualidad que Maquina llevara un sombrero de señor de los balleneros. Los jefes poseían, por parte de sus casas o linajes, el derecho de recolectar las riquezas locales, incluyendo a las ballenas. Esto era aplicable no sólo a los Nuu-chal-Nulth, sino a sus vecinos de las aguas costeras: los kwakiutl, en la costa este de la isla Vancouver, los haisla y salish en el continente contiguo, los haida de las islas Queen Charlotte, y los tsimshian de los valles de los ríos Nass y Skeena en la costa norte. Para estas gentes costeras, los derechos tenían que ser impuestos sin contratos, testamentos, alguaciles, tribunales de testamentarias, procesos de entrega, jueces o jurados. La charla, la reputación, y la opinión pública tenían que servir como último recurso como cortes cuando los derechos se disputaban. La opinión pública, sin embargo, de vez en cuando, necesitaba de ayuda. Sin excepción, todos los jefes de la costa tenían costumbres que servían para ayudar a la memoria pública a recordar los derechos principales.

Estas costumbres son conocidas colectivamente, hoy en día, por el término chinook, *potlatch*. Por toda la extensión de esa zona, un jefe que quisiera asegurarse el derecho a un recurso, y los títulos y canciones que le acompañaban, invitaba a los jefes vecinos y aldeanos a un

[102] H. Stewart, *The adventures* ..., pp. 58-59. *Tyee* «hermano mayor» o jefe. Hoy en día, un gran chinook es un tyee, o rey del salmón.

potlach. Los invitados al potlatch servían de testigos a las reivindicaciones del jefe; eran agasajados y se les daban presentes pródigamente como muestra formal de su apoyo. «Siempre que les daban cualquier cosa —escribió Jewitt— tenían una forma peculiar de arrancársela de las manos y una mirada muy severa y hosca». A través de este paso del ritual, los invitados tenían la oportunidad de expresar cualquier ambivalencia que pudieran sentir por cooperar como testigos en la reivindicación del derecho de otro sobre algo que ellos podían querer. ¿Y qué interés se estaba reclamando en el potlach de Maquina?

Hilary Stewart, editor de *Adventures,* las aventuras de Jewitt, descubrió la respuesta a la historia oral de Nuu-ChaNult: «La ceremonia que Jewitt y Thompson presenciaron era un potlatch para que Maquina diera constancia de su adquisición de estos como esclavos. «No era un gesto inútil por parte de Maquina. Otras aldeas esperaban beneficiarse de las habilidades de Jewitt, como experto armero. Los jefes de las tribus que vinieron a visitarnos —escribió Jewitt— se esforzaron en convencerme para me escapara»; cosa que Maquina sabía. Y ya era hora de que todo el mundo supiera cómo estaban las cosas. Ésta es la historia oral de Nuu-Chal-Nult, tal y como la relata Peter Webster de Ahousat:

> Estos dos hombres, Jewitt y Thompson, se convirtieron en esclavos. Por lo que estaban bajo las órdenes de Maquina ... Y poco tiempo después de que se convirtieran en esclavos, Maquina montó una fiesta potlatch, para que toda la aldea pudiera ser testigo de que Maquina tenía como posesión a dos hombres blancos [103].

Se prescindió de explicarle a Jewitt la amarga verdad que había detrás de aquella diversión festiva de Maquina en Yuquot. Sin embargo, sí que le sirvió para entender bastante bien cómo funcionaban las complejas sociedades con las que convivió tres años —el rol de los jefes, de los aldeanos y cautivos, de las grandes casas de madera, de los banquetes de pescado y aceite de ballena. Gracias a Jewitt, comprendemos como todos esos elementos se estaban poniendo en juego, y se siguen poniendo. Volveremos a este asunto en el capítulo V de la segunda parte.

[103] H. Stewart, *The adventures* ..., pp. 59 y 111. Los descendientes de los apresadores de Jewitt escriben su nombre de familia con dos enes, Maquinna.

Los inuit del Ártico canadiense

«Esquimal ... (del) algonquino eskimau, nombre empleado para designar a las tribus aun más al norte», nos dice el diccionario *Random House Dictionary of English Language.* Los algonquinos tenían razón; si uno se dirige hacia el norte desde casi cualquier parte del Canadá, se encontrará, forzosamente, en el territorio de los esquimales. Hoy en día, es más usual el hablar de ellos utilizando su propio término, inuit, pero son en efecto, las tribus más al norte. El territorio tradicional de los inuit se extendía abarcando todo el litoral Ártico, desde Alaska hasta el Labrador, incluyendo algunas de las islas del Ártico. La gran mayoría de la población estaba (y está) concentrada a lo largo del litoral, en pequeños, aislados, grupos de familias, donde dependían de los mamíferos marinos, para su comida, vestimenta, combustible y refugio. Aun cuando las focas, y otros mamíferos marinos, eran bastante abundantes, algunas veces, las tormentas o los movimientos de hielo del mar podían hacer que fuera imposible cazarlos. Esta sensación de riesgo siempre ha fascinado a los blancos que han escrito sobre el norte. Ha fascinado al cineasta Robert Flaherty, quien en 1922 realizó una película acerca de «un esquimal típico y su familia ... a lo largo de un año»:

> Aquí tenemos a un hombre con menos recursos que cualquier otro hombre en cualquier sitio del mundo. Vive en una desolación que ninguna otra raza podría sobrevivir ... Nada crece. Tiene que depender completamente de aquello que pueda matar. Y todo esto contra ... el peor clima del mundo[104].

Aun cuando el explorador Vilhjalmur Stefansson ofreció, una vez, su idea del *Ártico amistoso*[105], el Ártico no siempre fue amistoso con los inuit. Nanook, el «típico esquimal» de Flaherty, falleció por falta de comida, justo dos inviernos después de que la película de Flaherty sobre su vida fuera estrenada en Broadway. Los inuit desarrollaron una tecnología notable basada en hueso, piedra, cuerno, cuero y madera encontrada a la deriva. Utilizaban todo lo que caía bajo sus manos, hasta

[104] R. Flaherty, «Nanook» en *The Emergence of Film Art*, L. Jacobs, ed., Nueva York, 1969, p. 216.

[105] V. Stefansson, *The Friendly Arctic*, Toronto, 1921.

nieve y hielo para sus refugios invernales. Tenía que ser de este modo, pues el clima del Ártico hace que las plantas comestibles, y hasta la madera para combustible y como refugio, sean bastante escasas.

Los inuit se encuentran en el gran arco nórdico, desde Groenlandia hasta el otro lado en Siberia. De este modo, los inuit son el único grupo de América que tienen «primos» siberianos. A pesar de la búsqueda de los académicos, desde los tiempos de los Tudor, de un claro eslabón entre el Viejo y Nuevo Mundo, los inuit, que se encuentran en ambos lugares, proveen el único claro ejemplo del vínculo entre los pueblos del Nuevo Mundo con el Viejo. Se han hecho intentos para forjar otras conexiones entre el Viejo y el Nuevo Mundo, «pero estos esfuerzos son especulativos», como confiesta el lingüista Michael K. Foster. Inuktitut, el idioma de los inuit, puede ser, sin embargo, relacionado fundamentalmente con aquél de los chukchi en la Siberia del este. Así, su familia, «la Esquimal-Aleut es la única familia lingüística en Norteamérica —concluye Foster— que tiene probablemente parientes lingüísticos en el Viejo Mundo»[106]. Queda dicho lo que concierne a las conexiones entre los siberianos y los norteamericanos.

Las relaciones entre los inuit y los blancos han sido, durante mucho tiempo, más fáciles que las relaciones entre indios y blancos. Pudiera ser ésta la razón por la que los inuit han sido admirados desde hace mucho por los blancos, como «nobles salvajes». Así, se les otorgó el nivel de respeto y de admiración que aun a los otros nativos se les niega.

> Era un placer ver sus caras agradables, después del aspecto malhumorado de los indios —escribió en 1910 un inspector de la policía montada del noroeste—. Todos los esquimales llevaban ropa limpia y parecían muy superiores a los indios con sus andrajos sucios[107].

Ésta era una opinión mantenida ampliamente. En 1927, un empleado de los Territorios del Noroeste sostenía esto acerca de las diferencias entre los inuit y los indios:

[106] M. K. Foster, «Indigenous Languages in Canada» en *Language and Society*, invierno, 1982, p. 9.

[107] W.R. Morrison, *Showing the Flag: The Mounted Police and Canadian Sovereignty in the North*, Vancouver, 1985, p. 124.

> Las diferencias son tan amplias entre unos y otros como entre los ingleses y los italianos ... El indio tienen poca inteligencia, y parece un tipo desconcertado y deprimido, sin ambiciones por mejorar su condición material o intelectual ... Deben considerarse como mineros, con lo cual, constituyen una pesada responsabilidad ... El esquimal se considera a sí mismo como un igual al hombre blanco. Él, y su mujer, se presentarán ante el hombre blanco en cualquier situación oficial o social en pie de igualdad, sin ningún tipo de turbación. Intelectualmente, el esquimal es capaz de un desarrollo tan alto como el hombre blanco...[108].

A los indios había que «cuidarles» mientras que a los esquimales no era necesario. Esta conclusión se basaba en la vieja creencia de los oficiales de que los inuit eran un pueblo admirable e independiente. Esta creencia, que sin duda reflejaba cierto grado de romanticismo, benefició muy poco a los inuit. De hecho, proveía la justificación para la negligencia cuando el alivio era necesario. A los inuit se les dejó que se las arreglaran solos, al igual que a los blancos hasta hace pocas décadas. El gobierno federal canadiense tardó en aceptar sus responsabilidades con los inuit.

> «Canadá se contentó con permitir que los ... Territorios del Noroeste (del este) —escribe el historiador J. A. Bovey—, «permanecieran como un ático desierto y olvidado. El gobierno puede que se esfuerce en extender el ático hasta el polo norte, pero no tiene ninguna intención de amueblarlo ... si los gastos pueden ser evitados»[109].

En capítulos posteriores, volveremos al tema de los nativos como una «pesada responsabilidad», como sujeto a poco beneficio, «si los gastos pueden ser evitados». De hecho, este tipo de falta es un tema recurrente en la política nativa del gobierno. Sin embargo, no volveremos a este tema en aquellos aspectos que conciernen a los inuit, pues son el tema central de otro libro de esta serie, *Indios de América, esquimales*, de Ramón Hernando de Larramendi.

[108] W. H. Hoare, «Letter to Territorial Commision», 10 de mayo, 1927, PAC RG 22/253/40-8-1/1.

[109] J. A. Bovey, «The attitude and Policies of the Federal Government towards Canada's Northern Territories, 1870-1930». Tesis de «Master of Arts», Vancovuer, p. IV.

SEGUNDA PARTE

LOS RECIÉN LLEGADOS

Capítulo I

LOS COMERCIANTES DE PIELES

McKenzie no podía, en un principio, distinguir lo que le había despertado. Alargó su mano derecha, pero sus dedos tocaron el manto debajo de él, una manta arrugada de la bahía Hudson, y nada más. La manta acolchada, a su lado, en el borde del manto de búfalo, era fría al tacto. Olfateó, y sintió un soplo de algo acre —humo de madera, o algo parecido; de algo ardiendo. Levantó su cabeza y sus hombros por encima del manto, miró hacia el hueco del fuego y volvió a husmear. Eso era, maíz quemándose, probablemente venía de uno de esos pucheros que se balanceaban sobre pedazos de madera recogida de la deriva, que ardían lentamente en el hogar. Esperaba ver a alguna de las esposas más jóvenes o hijas de Le Borgne atendiendo el fuego, pero no había nadie. Sorprendido, McKenzie se incorporó, la manta roja de estopa resbaló dejando su pecho desnudo. Con rapidez se puso por encima de la cabeza una camisa de cuero de ante, enfundó sus piernas en un pantalón de piel de ciervo y sujetó un arma de retrocámara en la cintura, se puso de pie de un salto y a zancadas salió del refugio; éste estaba medio bajo tierra, por lo que tuvo que trepar al salir. Una vez fuera, con la luz de la mañana oyó cómo un perro ladraba, luego aullaba, y de nuevo ladraba. Al apresurarse en esa dirección, oyó como respondía un coro de aullidos, por lo que a Charles MacKenzie se le erizaron los pelos de la nuca. Por qué diablos protestaban los perros. McKenzie tenía sus mocasines debajo del brazo, y se inclinó para calzárselos, y entonces, sintiendo las palpitaciones de su corazón que empezaba a moverse, a corrió a través de los campos cubiertos de hierba, del tamaño de un terreno de fútbol, que estaba en el centro de la aldea Hidatsa.

Mientras corría McKenzie oyó, gritos e invocaciones humanas que se confundían con los aullidos de los perros. Al acercarse al punto más lejano de la aldea, pudo ver cómo un grupo de aldeanos, de pie, encima del techo plano de las casas, miraba hacia las colinas, detrás de la aldea. Todo el mundo miraba en dirección contraria; sólo podía ver sus espaldas. ¿Qué demonios están mirando? Se preguntaba McKenzie. Hombres, mujeres y niños en tropel se juntaban en los techos, así que no había lucha. ¿Si la hubiera habido, se pondrían los hidatsa al descubierto ante cualquier posible bala extraviada o flecha lanzada hacia ellos? Seguramente no. Llegó en un momento a la casa más cercana y saltando sobre un montón de madera que estaba apilada junto a la casa; y desde allí, aún jadeante se colocó de un salto sobre el techo. Había visto como los jóvenes corrían millas subiendo la colina y volver como si tal cosa, casi respirando con normalidad. En cambio él, sudaba bajo la camisa de cuero, y resoplaba al tratar de hacerse paso entre la multitud en el techo circular, procurando llegar al borde. Los aldeanos miraron a McKenzie distraídamente al pasar entre ellos, algunos le lanzaban una mirada de saludo. No había sido siempre así; el último otoño, en su primera visita a Missouri, a McKenzie le había sido seguido a todas partes una multitud de niños, que se sonreían y se reían de él, le señalaban y le tiraban de la vestimenta. Ahora, sin embargo, gracias a su vestimenta de piel de ciervo y unas pocas palabras de Hidatsa, podía mezclarse con una muchedumbre de aldeanos como ésta sin casi ser notado. Los hidatsa eran altos, así que no podía ver por encima de sus cabezas. Se esforzaba para ver que era lo que había captado de tal forma su atención; trató con dificultad de hacerse un camino entre los apretones de los hombres, mujeres y niños que estaban en el techo grande y plano. Al tratar de moverse a través de la bulliciosa multitud, notó cómo una mano agarraba su brazo.

Charles se volvió para ver a un hombre delgado, de pelo gris, de una estatura parecida a la suya, que le miraba tranquilamente a la cara. Cuando el hombre se dio cuenta de que había llamado la atención de Charles, soltó el brazo del canadiense y lentamente le acercó la palma a los ojos, haciéndoles sombra. Entonces, le dio un golpe en el hombro con el dedo índice, se volvió y señaló alargando todo el brazo, con un gesto dramático, hacia el noreste de las colinas. McKenzie movió la cabeza siguiendo el movimiento del brazo del viejo y casi no pudo creer lo que estaba viendo. Allí, donde se elevaba la tierra a las afueras de

la aldea, había una gran ejército de jinetes a caballo, quizá unos 1.000 hombres. Estaban formados en un gran semicírculo, con los dos cuernos del arco apuntando hacia la aldea. Al frente estaba el jefe, sobre un semental negro que hacía cabriolas, dirigiendo a sus gentes. Después de dar órdenes durante algunos minutos, el extraño jefe acabó con un gesto triunfal, hizo durante un momento una pausa, y con una larga pipa señaló a los jinetes a su izquierda y luego hizo una seña para que avanzaran hacia la aldea. A la seña del jefe, los jinetes de ese lado giraron hacia la izquierda y cabalgaron, a todo galope, directamente hacia la aldea. McKenzie, asombrado, miró a su alrededor para ver qué era lo que hacían sus vecinos ante el último giro de los acontecimiento. Ninguno de los aldeanos corrió a coger las armas, cosa que alegró a Charles. A pesar del ejército de extraños jinetes que se avalanzaba sobre la aldea, los hidatsa parecían niños de camino a una verbena. En poco tiempo, pudo saber porqué, ya que los primeros jinetes que galopaban hacia la casa en donde él estaba de pie, viraban, en el último momento posible, unos a la izquierda, otros a la derecha, alrededor de las paredes circulares del refugio Hidatsa. Uno cabalgó directamente hacia la desordenada pila de madera en su yegua ruana, tanto que Charles pensó que podía llegar a chocar con el montón de leña. Pero la yegua debía tener a Pegaso como padre, ya que voló fácilmente por encima del montón de leña, mientras su jinete, sin montura, hábilmente seguía sentado con comodidad sobre su lomo. Algunos de los hidatsa tenían la suerte de tener un lugar al borde del techo, donde estaban sentados con los pies colgando, pero los demás revoloteaban de una lado del techo al otro, al ser arrastrados por los movimientos del espectáculo. Charles era uno de los que corría de aquí para allá, preguntándose todo el tiempo si los tablones del techo podrían soportarlos a todos. Al moverse, para tener una mejor visión, el mismo hombre anciano, el que había sido su informador hacía unos pocos minutos, le tocó de nuevo el brazo. El hombre de pelo gris hizo la mímica de un pájaro agitando las manos, y señaló a los jinetes. De qué estará hablando, se preguntaba McKenzie.

«¡Gens ... du ... corbeaux!» * añadió el anciano alargando cada sílaba, haciendo la envergadura de las alas de un gran pájaro extendiendo

* En francés, *Gens du corbeaux* significa «gentes de los cuervos»; de la misma forma que en inglés *raven* y *crow* significa «cuervo» (N. del T.).

las dos manos, con los dedos separados. «¿Corbeaux?» se preguntó en voz alta McKenzie, y vio como su informante meneaba de forma enérgica la cabeza de arriba a abajo. Así que éstas eran las gentes de la montaña, los ravens o crows de los países altos del este. McKenzie vio cómo se volvían las cabezas cerca de él, y se alejó un poco del hombre de pelo gris, esperando ver lo que había captado la atención de la multitud. En el espacio que hay entre los refugios, vio a un joven jinete volando velozmente sobre la dura tierra, su cara casi oculta por un sombrero negro de ala ancha, que tenía clavado una única pluma de pavo. Un segundo más tarde se quitó bruscamente el sombrero, saludó a los aldeanos, y con un golpe de muñeca, tiró el sombrero negro por encima del hombro. El jinete galopó uno pocos pasos, e hizo girar al caballo para volver a toda velocidad hacia el sombrero, que ahora yacía en el polvo. Al aproximarse caballo y jinete al sombrero, él se tiró medio fuera del lomo del caballo, enganchádose con una mano a las crines de su caballo. Durante unos segundos que acongojaron los corazones, se quedó allí, como colgado, medio encima y medio caído del caballo, hasta que al fin tendió un largo brazo enfundado en una camisa de cuero y, cerca de los cascos de su caballo, arrebató el sombrero del polvo. El joven jinete volvió al desnudo lomo de su montura, tiró de las riendas, saludó a los espectadores de los techos, sacudió el polvo de su corona, cubrió su cabeza y se fue cabalgando.

McKenzie volvió a mirar a la tierra alta más allá de la aldea. Ahora que las filas de jinetes habían decrecido algo, podía ver que, por encima de la aldea, había surgido en las colinas todo un poblado de tiendas crow. Cientos de tipis de piel relumbraban al brillante sol de primavera. Evidentemente, las *Gens du corbeaux* habían venido a un hacer una larga visita.

En efecto, así lo habían hecho. Esta visita de junio de 1805 al Alto Missouri, era, realmente, una expedición comercial. Los crows, o ravens, de todas las naciones de las llanuras «los más expertos ladrones de caballos»[1], habían venido a ver a los hidastsa y mandan para comerciar caballos. Sin embargo, debían mostrar primero sus dotes, y parte de esta presentación era su espléndida maestría como jinetes. «Estaba

[1] B. DeVoto, *The Journals of Lewis and Clark* , Londres, 1954, p. 449.

asombrado, —escribió Charles McKenzie—, de ver su agilidad y destreza». Y afirmó «creó que son los mejores jinetes del mundo». Este juicios fue corroborado al día siguiente, cuando fue el turno de los hidatsa. «Estaban mejor provistos de lo que era necesario,» señaló McKenzie, «por lo que tenían una apariencia más guerrera, pero eran inferiores en el manejo de sus caballos»[2].

Después de la exhibición ecuestre era el momento de comerciar. El negocio, no obstante, se desarrolló en medio del ritual y la exhibición, empezando con una ceremonia de pipa. Según McKenzie, los hidatsa:

> ... Hicieron que los corbeaux —pues así se llamaba esta tribu de las Montañas Rocosas— fumaran la pipa de la amistad y, a su vez, les presentaron un regalo que consistía en doscientos fusiles, con cien paquetes de municiones cada uno, cien *bushels* ** de maíz indio, y gran cantidad de artículos mercantiles, como ollas, hachas, vestimenta, etc. Los corbeaux en respuesta trajeron doscientos cincuenta caballos, grandes paquetes de mantos de búfalo, pantalones de cuero, camisas, etc.

Los hidatsa y sus compañeros de comercio seguían manteniendo la ficción social de que esto era un intercambio en conjunto entre pueblos aliados, sellándolo con la ceremonia de la pipa entre los jefes de las dos naciones; en parte así era, pero había, no obstante, un considerable campo para el intercambio individual, aunque encubierto por el contexto ritual y la actividad social que inmiscuía a todo el mundo. Éstas son las observaciones que nos hace, acerca de este punto, Charles McKenzie:

> El intercambio de cortesías comerciales tuvo lugar danzando; cuando finalizó la danza, se distribuían los regalos entre los *individuos en proporción al valor respectivo del artículo suministrado* ...

[2] L. R. Masson, *Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest*, 1889-1890, reimpreso en Nueva York, 1960, I, p. 345.

** Medida norteamericana de capacidad para áridos, que corresponde a 35,24 litros.

De este modo, McKenzie habla de la danza como una «regla del intercambio»[3], es decir, que siempre aparecía junto al intercambio de caballos, vestimenta o de cualquier cosa. Las mujeres también tenían sus mercancías para comerciar. «La aldea enseguida estalló ruidosamente —escribió Alexander Henry, otro hombre de la Compañía del Noroeste, cuando los cheyenes visitaron a los hidatsa. «Las mujeres mientras, descubrían sus provisiones escondidas de maíz, judías, etc.». En una aldea aliada, el mismo día, «observamos a todas las mujeres atareadas, recogiendo sus tesoros escondidos y haciendo los preparativos para la verbena que se avecinaba». En otra de las colonias aliadas, Henry «se encontró con el mismo bullicio ... las mujeres y los niños descubriendo sus escondites y llenando bolsas, reparando las monturas, haciendo y remendando los zapatos, limpiando y frotando el cuero con tierra blanca»[4].

El bullicio, el espectáculo, el ritual, con el que los hombres de la Compañía del Noroeste se encontraron a principios de la década de 1800, en el Alto Missouri, ¿qué significaba? Nada más que, como escribe el historiador John Milloy, las aldeas de hidatsa y sus aliados eran «el gran emporio de las llanuras». Puede que los comerciantes europeos no entendieran para qué era, aun cuando Charles McKenzie se sorprendió de la «gran cantidad de mercancía que los indios missouri han acumulado por medio del trato con los indios que les visitan de los establecimientos comerciales de la región»[5]. De hecho, las cinco aldeas de Missouri acumulaban bienes de cada una de las partes que les rodeaban gracias a una vasta red comercial que se extendía sobre medio continente. Los tentáculos del comercio que se alargaban como un abanico desde estas aldeas, —concluye John Milloy— llegaban por el oeste hasta la costa pacífica, a las colonias españolas al sur, a las orillas de la bahía Hudson en el norte, y, al menos, al este al Lago de los Bosques.

Esta gran red desgarbada, rivalizaba con el vasto sistema de la propia expansión geográfica de la Compañía Hudson's Bay. De hecho, desde la perspectiva de Hidatsa, los comerciantes europeos eran parte del

[3] L. R. Masson, *Les Bourgeois* ..., I, p. 346, La cursiva es mía.
[4] E. Coves, *The Manuscript Journals of Alexander Henry and of David Thompson, 1799-1814*, Minneapolis, 1897, reimpreso en 1965, I, pp. 360-61.
[5] L. R. Masson, *Les Bourgeois* ..., I, p. 346.

sistema missouri, y no al revés. Ésta es, ciertamente, la conclusión a la que llega el historiador de los cree, John Milloy:

> Teniendo en cuenta el hecho de que los comerciantes británicos, franceses y canadienses hacían tratos a través de ella, se puede sugerir, en serio, que durante un tiempo los europeos eran un subsistema dentro de la organización comercial de los mandan-hidatsa. Como la de HBC, el sistema comercial de los mandan-hidatsa consiguió superar muchas divisiones políticas por el afán de comerciar [6].

Con lo que, a principios de la década de 1800 e incluso, anteriormente, encontramos a los nativos americanos ocupados en una red de comercio, activa y difundida. Los nativos del Canadá pertenecían en buena parte, a esta red del Missouri. Esto es especialmente cierto en el caso de los cree de la Llanura, de quienes hablamos en el último capítulo. Durante muchos años, los cree, y aqullos que en algún tiempo habían sido sus aliados, los assiniboines, eran clientes regulares de las cinco aldeas del Missouri, quienes constituían el «gran emporio de las llanuras». No era éste el único gran emporio del Missouri: en otros lugares existían otras redes.

Jacques Cartier escribió, «Un buen número de indios que levantaban un gran griterío y que nos hacían constantes señas, mostrándonos una pieles sostenidas en palos, para que fuéramos a la orilla» [7]. Otros exploradores se sorprendieron al encontrarse con que los indígenas canadienses estaban dispuestos a comerciar en el primer contacto. ¿Qué quería decir esto? Probablemente significaba que era habitual el principio del intercambio cuando se encontraban los viajeros. De hecho, podían llegar a encontrarse, en lugares, en estaciones, en las cuales el comercio era sagrado. En el último tercio del siglo XVII, el padre jesuita Charles Albanel describe esos lugares cerca de desembocadura del río Ruperte, en la bahía Hudson, en lo que hoy en día es el norte de Quebec. «Es un punto alargado y rocoso, —nos informa el Padre Albanel— «donde, desde tiempos inmemoriales, los salvajes suelen reunirse con el propósito de comerciar» [8]. Es más, algunas primeras naciones viaja-

[6] J. S. Milloy, *The Plains Cree*, p. 46
[7] H. P. Biggar, *Voyages ...*, p. 49.
[8] C. A. Bisop, «The First Century: Adaptive Changes Among the Western James

ban cruzando increíbles distancias para comerciar con otras naciones. Al padre jesuita Jerome Lalement le sorprendidó una de estas naciones, los nipissing, un grupo de Ontario, que hablaban ojibway, de quienes ya hemos hablado en un capítulo anterior. El padre Lalement, que estaba desde en la década de 1640 en Sante Marie entre los hurones, observó las notables idas y venidas estacionales de los nipissing. Nos narra que en primavera,

> una parte de ellos se quedan a pescar, donde consideran que es mejor; otra parte se dirigue hacia la costa del norte o en el mar glacial para comerciar con las tribus que allí se reúnen. ... En el verano, todos juntos, se reúnen ... al borde de un gran lago que lleva su nombre. ... A eso de mediados del otoño, empiezan a acercarse a nuestros hurones, en cuyas tierras pasan normalmente el invierno; pero, antes de alcanzarles, capturan la máxima cantidad posible de pescado que, después, secan. Éste es el dinero usual que utilizan para comprar su principal provisión de maíz, aunque vienen provistos de todo tipo de bienes...[9]

La evidencia es arrolladora: a los nativos del Canadá no les era extraño el comercio. Sus propias redes de comercio se expandían por el continente y, a menudo, comerciaban con pieles, entre otras cosas. Cuando las mercancías de los europeos estuvieron disponibles, éstas comenzaron a circular también a través de las conexiones de los nativos. Debemos colegir que ni la adquisición, ni el comercio de pieles, ni la posesión de las mercancías de los europeos eran malas en sí mismas. Ambas se dieron sin la inmediata presencia de las factorías. Y a pesar de todo, a finales de siglo XIX, las cosas habían ido mal para los nativos involucrados en el comercio de pieles. En la siguiente sección consideraremos qué es lo que fue fatal para los indígenas canadienses que siguieron en el comercio de pieles.

¿Qué fue mal?

Le persiguieron toda una tarde,
A través de la brillante nieve,

Bay Cree Between the Early Seventeenth and Early Eighteenth Centuries» en *The Subartic Fur Trade*, S. Krech, ed., Vancouver, 1984, p. 30.

[9] A. D. McMillan, *Native Peoples and Cultures of Canada*, Toronto, 1988, p. 96.

Dos sirvientes blancos de la codicia;
Él sabía que estaban allí,
Pero no volvió ni la cabeza;
Era un trampero indio;
Plantó sus botas de nieve con firmeza,
Arrastró el largo trineo sin descanso.
Duncan Campbell Scott,
De camino a la misión[10].

En este fragmento de una poesía de Duncan Scott, poeta y administrador indio, se esboza la actitud hacia los indios en el comercio de pieles que, durante mucho tiempo, se mantuvo ampliamente. En la poesía de Scott, el indio permanece estoico ante la amenaza que persigue a sus pasos. En todo momento, «los sirvientes de la codicia» están listos a arrebatar, por la fuerza bruta si es necesario, el «largo trineo» que lleva, según creen los avariciosos blancos, los productos de la labor del invierno del trampero indio. ¿Es esta poesía una metáfora de toda la historia del comercio de pieles en Canadá? Es muy posible que así sea. En el verano de 1905 Scott pasó toda la estación lejos de su oficina de Ottawa como uno de los comisarios del Tratado Nueve. Este viaje llevó a Scott al centro del país de los cazadores de pieles del norte de Ontario, ya que tuvo que viajar formando un gran arco, desde el oeste del lago Superior hasta la costa de la bahía James y de vuelta a través del valle de Ottawa. En un relato de su viaje, publicado al siguiente año en *Scribner's Magazine,* Duncan Scott expuso sus ideas sobre las relaciones entre nativos productores de pieles y los blancos «sirvientes de la codicia». Sin duda, para él esto era aplicable más allá de la bahía James. En una afortunada frase, Scott dice de que el nativo trampero es «sólo un esclavo» de las compañías de pieles:

> Enriquece a los comerciantes de pieles y gana fortuitamente su escueto sustento gracias a su astucia y a unas pocas trampas para animales salvajes ... Es sólo un esclavo, utilizado por igual por todos los comerciantes como un medio para proporcionarles riqueza y, por lo

[10] E. K. Brown, *Selected Poems of Duncan Campbell Scott*, Toronto, 1951, p. 40.

> tanto, para ser mantenido en buenas condiciones del modo más barato posible[11].

De hecho, Scott añade que este «útil para proporcionar riqueza» puede ser mantenido en buenas condiciones «con una ocasional ración de ron». Esta misma opinión se puede apreciar, a mediados de la década de 1920, en otro artículo para el público americano. En el articulo de la década de 1920, Scott también aclaraba que su opinión acerca del comercio de pieles se extendía a toda su historia. «En los viejos tiempos» —sostenía— los comerciantes tenían un interés paternal por los cazadores. Éste era, no obstante, «un interés acaso no más elevado que el interés por los castores y los zorros ...»[12].

En esta perspectiva del comercio de pieles, el productor nativo es un «esclavo», «un útil para proporcionar riqueza», alguien a quien se mantiene «del modo más barato posible». Todos los ejemplos provienen de la pluma de un sólo hombre, pero parecen reflejar una opinión ampliamente mantenida en tiempos de Scott. ¿Era el trampero nativo «sólo un esclavo» para el comercio de pieles? En este punto Scott mantiene un claro resentimiento con las compañías del comercio de pieles. ¿Pero a qué se debía el pique?

En el primer cuarto de siglo las compañías comerciales estaban empezando a presionar al gobierno federal para que les pagaran ayudas a los cazadores nativos. La Compañía Hudson's Bay había guardado durante mucho tiempo listas de «indios indigentes», y éstas se pueden encontrar aún en los archivos de la Compañía Hudson Bay; pero en el pasado la compañía había contado con las ayudas de invierno como un coste normal del negocio. En la década de 1880, sin embargo, la York Factory, uno de los puestos de la compañía más antiguos, había gastado por encima de su capital. York había impuesto tales contribuciones en su entorno local que las pieles traídas por los cazadores nativos no eran suficientes para pagar los costes del puesto. W. J. Fortescue, que estaba a cargo de York en ese momento, animó a los indios a que negociaran un tratado para que su bienestar se convirtiera en una responsabilidad

[11] D. C. Scott, «The Last of the Indian Treaties» en *Scribner's Magazine*, diciembre, 1906, reimpreso en *The Circle of Affection*, Toronto, 1974, pp. 114-15.

[12] D. C. Scott, «The Aboriginal Races» en *American Academy of Political and Social Sciences*, Anales 107, 1923, p. 65.

del gobierno. Lo que fue para un puesto, en la década de 1880, era verdad para otros muchos en la década de 1900. Ya en la década de 1920, todo el distrito comercial estaba bañado en rojo. Arthur Ray, un historiador economista, recopiló los extractos de pérdidas y ganancias de 59 puestos de la Compañía Hudson's Bay entre 1922-1923. Encontró que en ese año sólo la mitad de los puestos recogieron suficientes pieles para cubrir gastos; casi la mitad (29), por otro lado, tuvo pérdidas con en el comercio anual. A principios de ese siglo, el gobierno había empezado a asegurar estos gastos. En la zona de la bahía Hudson, por ejemplo, donde los costos de las ayudas eran especialmente caros, la compañía mandaba frecuentemente las facturas a Ottawa. «El gobierno las pagaba normalmente,» informa Ray. Sin embargo, dice a continuación, «El gobierno no estaba dispuesto a asumir el pago de esta carga»[13].

De hecho, las cuentas para la ayuda de los indios siempre llegaban a Duncan Scott, ya que el era el contable del Departamento Indio y, a partir de 1913, su director al servicio del Estado. Por lo que, cuando dice los indios eran «usados por todos los comerciantes por igual,» hablaba a partir de su experiencia personal. No obstante, cuando descubre que la red de nativos productores de pieles son «un útil» que se mantiene «del modo más barato posible», sus palabras tienen doble filo. Scott y los comerciantes eran como dos comensales a quienes se les da la cuenta: cada uno intenta pasársela torpemente al otro, mientras uno de ellos se queja al camarero de que su compañero es un tacaño. Sin embargo, Scott estaba, sin lugar a dudas, en la posición de comprobar que algo andaba mal con el comercio de pieles, y que la peor parte se la estaban llevando los tramperos nativos. ¿Siempre había sido así? Recordemos que Scott encontró, «que en los viejos tiempos», había cierto paternalismo en el comercio de pieles. Encontraremos que Duncan Scott tenía razón sobre este punto; sin embargo, veremos que el paternalismo de los comerciantes de pieles hacia los nativos era, en el mejor de los casos, una bendición ambigua.

En cualquier caso, Scott tenía razón acerca de una cosa: el paternalismo de los comerciantes era un elemento integrado en el comercio

[13] A. J. Ray, «Periodic Shortages, Native Welfare, and the Hudson's Bay Company, 1670-1930» en *The Subartic Fur Trade*, S. Krech, ed., Vancovuer, 1984, pp. 14-15.

de las pieles. Dicho simplemente, concluye el historiador del comercio de pieles Arthur Ray, los pagos de ayudas «daban a los europeos un mayor control sobre los indios»[14]. Del mismo modo ocurrió con la antigua costumbre de dar créditos a los tramperos, al principio de la caza. Al proveer lo que generaciones posteriores llamaron el «premio del gusano», los comerciantes esperaban asegurarse las futuras restituciones de la caza. Los «premios del gusano», las gratificaciones a las viudas, a los huérfanos, a los ancianos y enfermos, eran poderosas armas de la política de la compañía. Duncan Campbell Scott habla del interés de la compañía por los tramperos «acaso no más elevado que el interés por los castores y los zorros». En este caso, el símil es todo un acierto. Los puestos tenían que conservar la población local de los castores y zorros, claro, pero tenían que mantener también la población *local* de los tramperos. En las tierras bajas de la bahía James y la bahía Hudson se producía justo este caso. «Este país siendo un desierto tan miserable —señaló en 1674, el gobernador HBC Thomas Bayly, al navegar por la costa oeste de la Bahía James— no puede permitirse el suficiente sustento para sus desgraciados habitantes»[15]. Antes del tiempo del gobernador Bayly, no había habitantes *permanentes.* Evidentemente los algonquinos, según la estación, iban a la costa de la bahía James, a cazar gansos y pescado. Todo esto cambio con la llegada de los comerciantes. «Envié a dos familias de indios del país .. al puesto norte para que estuvieran preparados para disparar sobre los gansos», escribió el director de Churchill en la primavera de 1753[16]. Algunos nativos se movieron a Bayside, convirtiéndose en «indios del país», es decir, cazadores para el puesto. Aún hoy algunos permanecen allí. Veamos, Churchill, York Factory, y Fort Severn en la bahía Hudson, o Fort Albany, Moosenee, todos los lugares de los primeros puestos de la Compañías Bay Hudson's, y todos los lugares de comunidades indias que existen hoy. Los casi tres siglos de intervalo, sin embargo, no son simplemente, el decurso normal de la historia. Fue necesaria una intervención consciente para mantener a los nativos en Bayside, de ahí los «premios de gusanos» y las ayudas invernales. A lo largo de la región de la bahía James y al final en todo

[14] A. J. Ray, «Periodic Shortages ...», p. 10.
[15] C. A. Bisop, «The First Century ... Western James Bay Cree», p. 28.
[16] T. Kiar, «Hunting Productivity During the Early Fur Trade: Implications for Northern Algonkian Adaptation», Tesis de «Master of Arts», Ottawa, 1981, p. 22.

el norte, los nativos dependieron crecientemente de los puestos de comercio para comer. «El hambre,» —comenta el historiador Carol Judd—, «forma parte del expediente permanente de, virtualmente, todos los puestos de comercio de pieles». «Todos parecen muy pobres —escribió Richard Staunton acerca de los cazadores de gansos de la factoría de Moose, en 1740— así que debo ayudarles por el momento»[17]. Más tarde, la ayuda pudo extenderse, en algunos puestos, a la importación de harina y su venta, muy por debajo del coste, bajo el principio de que si los tramperos conseguían su subsistencia más fácilmente, entonces pasarían más tiempo buscando pieles. La harina barata, claro está, también animaba a los nativos a permanecer donde estaban en tiempos duros —que eran interminables en algunos sitios—. La práctica de emplearlos en la compañía tenía consecuencias parecidas.

Los trabajos de verano se repartían entre los cazadores «de confianza», especialmente entre aquellos que volvían a pagar su «premio del gusano». Los trabajos de invierno no eran para indios; nada tenía que ser un obstáculo entre ellos y sus recorridos de trampas[18]. Durante el verano, los tramperos nativos eran empleados para tripular las brigadas de transporte, para impeler con los remos o remolcar contracorriente las pesadas barcas a los puestos del interior. He hablado con ancianos hombres dene y cree que cuando eran jóvenes se pasaron los veranos llevando las barcas de la Compañía Hudson's Bay, hasta que los pilotos furtivos y las carreteras de invierno empezaron a llegar a los mismos puestos después de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, a pesar tanto del trabajo en las brigadas de barcos como del trabajo no cualificado en los puestos, siempre había más hombres en busca de trabajo que empleos. «Nunca había bastantes de estos trabajos temporales mal pagados —Arthur Ray concluye— para contratar a todos aquellos que querían ser empleados»[19]. Como los «premios de los gusanos» y las ayudas invernales, los trabajos de verano cerca de los puestos eran otra manera de atar a los nativos a una vida dedicada a cazar pieles

[17] C. M. Judd, «Sakie, Esquawenoe, and the Foundation of a Dual-Native Tradition al Moose Factory» en *The Subartic Fur Trade*, pp. 83 y 85.

[18] C. M. Judd, «Native Labour and Social Stratification in the Hudson's Bay Company Northern Departament, 1700-1870» en *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 17, 1980, p. 307.

[19] A. J. Ray, «Periodic Shortages ...», p. 348.

para un solo comerciante. Resumiendo, la política de empleos de las compañías comerciales estaba planteada para animar a los indios a permanecer dedicados a la caza y en especial la caza de pieles, en un tiempo en el que muchos los encontraban muy difícil la tarea.

Considerándola, en su conjunto, la política de las compañías comerciales consistia en desalentar a los nativos a dejar de producir pieles, aun cuando éstos únicamente podían sobrevivir siendo tramperos. «No es posible que una persona viva y proporcione las mínimas necesidades a su familia con los precios de las pieles en la actualidad,» ésta es la conclusión a la que llega el consejo territorial del los Territorios del Noroeste en 1956 [20]. La misma observación se pudo haber hecho en muchas épocas del pasado, y es de nuevo cierta en estos momentos de movimientos en pro de los derechos de los animales. El biólogo L. C. Bliss coincide con el juicio del consejo territorial de los Territorios del Noroeste sobre cómo se pagaba la venta de pieles. Para muchas familias, concluye Bliss, «no hay suficiente flujo de fondos en la venta de pieles como para cubrir los costes de la caza de pieles» [21]. El economista Jack Stabler hace una consideración que tiene relación con el tema: ¿cuántos hombres del norte son tramperos por elección? No muchos, reconoce Stabler -puede que sólo un 15 %. En el resto, más de cinco sextos de los tramperos de los Territorios del Noroeste, «su dedicación se explica por la falta de una oportunidad de empleos alternativa» [22]. Aun así, Stabler señala que aquellos nativos que dejan la caza por un trabajo asalariado, normalmente, quieren seguir con la caza para asegurar el sustento, la comida. Ésta es la paradoja de la actividad de los tramperos del norte: aporta una mala vida, pero una rica subsistencia. El geógrafo del norte Peter Usher hace esta reflexión como epígrafe. «El norte puede ser el único lugar donde la mesa del pobre está repleta de carne» [23]. El modo de *conseguir* la carne, a la vez que de comerla, puede ser sano. Los informadores de Richard Slobodin hablan

[20] M. Asch, «The Dene Economy» en *Dene Nation: The Colony Within*, M. Watkins, ed., Toronto, 1977, pp. 52-53.

[21] L. C. Bliss, «Report of the Mackenzie Valley Pipeline Inquiry, Volume Two: An Environmental Critique» en *Musk-ox* 21, 1978, p. 36.

[22] J. C. Stabler *et al.*, «Fur Trappers in the Northwest Territories: An Econonometric Analysis of the Factors Influencing Participation» en *Artic* 43, marzo 1990, p. 119.

[23] P. J. Usher, «Evaluating Country Food in the Northern Native Economy» en *Artic* 26, 1976, p. 119.

de la vida de trampero como un modo de vida «activo y sano». A parte de esto, es vivir, claro está, como un aborigen. Hace algún tiempo, el antropólogo Richard Slobodin acompañó a un grupo de dene, hombres, mujeres y niños a subir las montañas Richardson donde alcanzaba la nieve en el norte de Yukón.

> Si surge la cuestión de qué hacían los miembros del grupo, aquellos que no estaban en la caza, atendían el campamento, o transportaban los bienes; en ese viaje, se podría contestar que ... estaban viviendo, como me habían dicho antes del viaje, del modo que «los indios realmente viven», o mejor, del modo que creían que deberían vivir [24].

Tendría que haber algún modo de que los nativos siguieran viviendo como «los indios realmente viven», o «creen que deberían vivir», y de mantener a aquellos que quieren comer de la tierra en una situación en la que puedan conseguirlo. Esto se ha intentado, como una cuestión de responsabilidad política, sólo en un lugar del Canadá, en la bahía James en la región de Quebec del norte. Vamos a examinar el experimento de Quebec de mantener a los nativos en el monte.

El experimento de Quebec se puso en marcha en 1976, como parte del Acuerdo de la bahía James y el Quebec del norte. El Acuerdo es un tipo de tratado indio moderno al que nos referiremos de nuevo en los capítulos posteriores. El experimento está dirigido a aquellos que obtienen la mayor parte de sus ingresos de la caza, y en concreto a la caza de animales de piel, y que pasan gran parte de su tiempo en el monte. Sólo optaron por este plan alrededor de la mitad de las familias en la zona cubiertas por el Acuerdo; los otros prefirieron optar por un trabajo asalariado. De hecho, el plan estaba organizado de tal forma que excluía a aquellos que estaban regularmente empleados. Hay, por ejemplo, una medida de desgravación fiscal obtenida por devolución de impuestos, por la cual se reducen las ayudas en proporción a los ingresos recibidos fuera del monte [25]. Volveremos a considerar este plan,

[24] R. Slobodin, «Leadership and Participation in a Kutchin Trapping Party» en *Contributions to Anthropology: Band Societies*, D. Dams, ed., Ottawa, 1969, p. 84.

[25] Quebec, *The James Bay and Northern Québec Agreement*, Ciudad de Quebec, 1976, pp. 440-41. Los incentivos otorgados a los tramperos de los Territorios del Noroeste se basan en un principio diferente.

y otras partes del Acuerdo, en un capítulo posterior. Por el momento, baste decir que los planes de Quebec del norte parecen tener buen apoyo. Antes de 1976, había, sin duda, muchos que querían vivir en los montes, pero no podían encontrar la forma adecuada de pagar los costos. Ahora una proporción importante de las familias de la bahía James pasa sus inviernos en el monte, gracias a un programa de subsidio del Quebec del norte.

Desgraciadamente, todo plan que tenga como intención mantener a los nativos en el monte y la caza de animales de pieles no tiene en cuenta la creciente fuerza de los movimientos en pro de los derechos de los animales. En el momento en que estoy escribiendo esto, el periódico de Toronto de ayer muestra la foto de cinco jóvenes mujeres tapadas por una pancarta y, aparentemente, nada más. «Preferimos ir desnudas» —anuncia la pancarta— antes que llevar pieles» ***. Las cinco, que forman un grupo de rock llamado las «Go-Go's», empezaban una gira americana de promoción en beneficio de las gentes a favor del trato ético a los animales, PETA[26]. A las Go-Go's puede que no se las pueda tomar en serio, pero a la PETA, y otros grupos que presionan en contra del comercio de pieles deben ser tomados en consideración. Este movimiento se ha extendido en años recientes desde Inglaterra y el oeste de Europa a los Estados Unidos y (puede que pronto) a Canadá. Admito que el comercio de pieles siempre se ha basado en los caprichos de los cambios de moda, aun cuando ha conseguido de algún modo persistir a través de ellos. En la actualidad, sin embargo, no estamos tratando con los cambios de moda, con una piel que cae en desuso y es sustituida por otra, sino con la oposición a todo tipo de vestimentas de piel. La caza de pieles puede que no pueda sortear esta última tormenta de protesta.

> Al igual que con la caza de focas, —escribe el biólogo de la fauna Bruce Cumming—, la creciente preocupación en Europa y en otros lugares por la falta de humanidad en la caza de animales de pieles en Norteamérica, puede, teniendo en cuenta la fuerte dependencia de

*** En el original se hace un juego de palabras entre *go* ir y *go-go* expresión con que se nombra las animadoras de los equipos deportivos, ya que, que en inglés americano, *go-go* alude a algo «dinámico». (N. del T.)

[26] Globe & Mail, «Go-Go's Go Naked», 10 de octubre, 1990, p. A8.

Canadá de su mercado de exportación, influenciar decisivamente en la continuidad de la caza de animales de pieles en Canadá.

De hecho, las trampas de patas y otros método inhumanos están en muchas partes de Canadá prohibidos, y el gobierno y la industria de la piel se han tomado más de una molestia en hacer llegar la noticia al extranjero[27]. Sin embargo, no está claro que les hayan escuchado. El grupo partidario de las pieles, después de todo, trata sólo con hechos, mientras que la cruzada contra las pieles funciona por medio de imágenes impactantes. Los crueles dientes de hierro de las trampas de patas, la nieve ensangrentada, un pequeño bulto de piel abandonado, ¿quién puede borrar estas imágenes? Y está claro que la imagen de una mujer alta, bien segura de sí misma, en pieles, paseando por tiendas caras, es también una imagen impactante. Ella afirma su dominio, no sólo en el mundo animal, sino también en la esfera social. ¿Quién puede resistirse al impulso de bajarle los humos? ¿Es un misterio el hecho de que los argumentos acerca del equilibrio de la naturaleza, o de los derechos de los nativos, suelan caer en oídos sordos? ¿Están en contra de la nieve manchada de sangre, o de en pieles caras?

El comercio de las pieles empezó con lo que los nativos consideraron un capricho por parte de los blancos. «Son curiosos los hombres blancos,» —declaró un jefe hidatsa a un grupo de *gens du corbeaux:*

> ... Vienen desde muy lejos; saben mucho y desean aprender más ... los hombres blancos quieren a los castores, y están continuamente a la búsqueda de los castores por sus pieles. No sé el uso que hacen de las pieles, pero nos dan buenas cosas a cambio: lo intercambian por fusiles, municiones, etc[28].

«Qué uso», ciertamente. Puede ser que al final, ninguno.

[27] B. G. Cumming, «Fur Trapping» en *The Canadian Encyclopedia*, segunda edición, 1988, p. 860.
[28] L. R. Masson, *Les Bourgeois* ..., I, p. 348.



Capítulo II

ANTES DE 1867

«... quelques arpentes de neige»

Justicia en Quebec

Marc sabía que algo andaba mal cuando se dio cuenta de que el ganado se movía apático por todas partes bajo el débil sol de principios del otoño. ¿Estaba Henri borracho de nuevo? Madame Hébert se enteraría de esto; él se iba a encargar. No habría perdón esta vez para el desleal sirviente. ¿Y dónde estaba Dumoulin? Madame le había mandado llamar para que ayudara a llevar el ganado a la colonia. ¿Ayudar? Parecía más bien que tendría que reunir el ganado él sólo, cosa que no era una tarea fácil, después de que se hubieran pasado mediosalvajes todo el verano pastando en Cap de Tourmente. Había más ciervos que ganado. Aun así, lo mismo podía ocurrir con los hombres. Marc se acordaba de esos dos *rochelais* que habían sido puestos a despejar la maleza. Contando con que no había despejado ni un arbusto, y se habían pasado todo el tiempo dándose una buena vida, cazando, pescando, durmiendo y emborrachándose, el capitán los había mandado volver a casa, con la mosca detrás de la oreja, y con toda la razón. Pero había esperado dos años para hacerlo, cuando todo el mundo había visto que esas dos ratas del muelle nunca serían ni campesinos ni recolectores. Así era el capitán, un buen hombre, pero caritativo hasta el defecto.

Marc no solía apresurarse. Mientras se movía lentamente, cauto con el ganado semisalvaje, un cuervo que graznaba le llamó la atención. El cuervo estaba posado en la rama gris, sin hojas, de un árbol muerto, que asomaba por encima del agua. Al momento, se unió a otro cuervo que graznaba, podía ser su hembra, que revoloteo hasta la rama, desde donde observó silenciosamente e implacablemente a Marc. Él observo

a su vez a los pájaros negros, y entonces volvió su mirada hacia la manada. Algo, sin embargo, le hizo volverse de nuevo hacia el viejo árbol. El segundo pájaro silencioso estaba posado cerca de la base de la rama sin hojas, mirando aún fijamente hacia la manada de vacas con sus oscuros y brillantes ojos. Y aquí, por encima de las plumas de su peludo cuello, enganchado en su fuerte, ganchudo, pico, había un pedazo de tela, de las fabricadas en casa.

Marc se volvió hacia el árbol muerto, sin preocuparse por los vagos movimientos de la manada. Los cuervos graznaron al acercarse él, y entonces extendieron sus alas de mala gana y se fueron revoloteando, posándose encima de un álamo cercano. Había casi alcanzado el árbol cuando su pie se enganchó con algo en la hierba, justo enfrente de él, causándole un doloroso pinchazo que recorrió toda su pierna. Cayó de bruces, dando un traspiés, y casi se cae todo a lo largo, agarrándose en el último momento al alcanzar con un brazo el tronco muerto. Estaba aún firmemente arraigado, gracias a Dios. Su dedo palpitaba de dolor; al incorporarse, aún sosteniéndose en el tronco casi sin corteza, vio la hierba cercana a su dedo gordo ensangrentado. ¿Qué era lo que le había hecho tropezar? ¿Un trozo de madera traída por la deriva? ¿O pudiera ser una caña de pesca, dejada allí para un uso posterior? Se inclinó con tiento, teniendo cuidado con su pie dolorido, y empezó a separar la larga hierba con su mano derecha. Esto le enseñaría a calzarse cuando andaba fuera de la colonia. Enseguida lo encontró, aún enredado en las raíces de la hierba empantanada. Era un calzado de madera áspera y sin pintar, un zueco. Dolorosamente se puso erguido y sostuvo el calzado ante la débil luz de otoño. ¡Por todos los santos, conocía ese calzado! Dándole la vuelta, encontró los dibujos de un molino, raspados en la planta, puede que con un cuchillo de pescador. Era el zueco de Dumoulin.

El calzado estaba allí, ¿pero dónde estaba el hombre? ¿Dónde estaba el largo, delgado, desgarbado muchacho, demasiado grande para su edad, que era un poco soñador? ¿Se había marchado distraído de nuevo? No era lo más apetecible en octubre. 50 ó 60 leguas a la redonda había montagnais, pescando anguilas y secándolas para los meses fríos venideros. Tenías que tener tus precauciones con esos tipos. Parecían bastante dignos de confianza, pero uno nunca sabía. Justo ayer mismo estaban en esta orilla, cazando anguilas y secándolas. Mirando hacia la orilla, vio uno de los colgaderos, hecho de madera de la deriva y de estacas, que los montagnais usaban para ahumar las anguilas.

¿Pero dónde estaban las anguilas y los indios hoy? Esta era una de sus características, que todo el grupo desapareciera misteriosamente entre los arbustos. Nunca confíes en un amante infiel o en la promesa de un montaignais. Bajó la mirada hacia sus manos y se dio cuenta de que aún sujetaba el zueco. Se lo acercó a la cara, observando que su forma de barco, sin pintar, estaba salpicada de oscuras manchas rojas. Dejó caer la mano a su lado, y empezó a alejarse del árbol cojeando; de nuevo, hacia la manada. Se dio cuenta, casi con sorpresa, de que aún tenía el calzado. Se encogió de hombros, y lo tiró hacia el árbol muerto donde en un principio lo había encontrado. Dumoulin podía volver y recoger su propio calzado. Tenía ganado que llevar, y además con un pie herido. Al moverse, los cuervos le graznaron de nuevo. Igual que algunos de los hombres la colonia, con los que todo el tiempo regañando él podía hablar.

Al moverse Marc a lo largo de la orilla, uno de los cuervos, quizá la hembra, dejó su alta percha en el álamo y pasó planeando con sus negras alas, para lanzarse directamente a la ribera del río, a unas pocas yardas. También había gaviotas dando vueltas cerca del agua, pero cuando vieron pasar por encima de ellos las alas negras, desaparecieron. Marc sabía que debería estar reuniendo a las vacas, pero su curiosidad pudo más que él. ¿Detrás de qué iba el pájaro de negros presagios? Cojeó hacia la orilla, que era bastante escarpada en este punto. Miró cautelosamente por la orilla desigual, tratando de descubrir qué era lo que había llevado al pájaro a ese sitio. Se inclinó un poco, pero no mucho, ya que no tenía cabeza para las alturas, y hasta el estar a unos pocos pies por encima del agua hacía que le diera vueltas. Su padre era, y si Dios así lo quería, aún era, un cantero, y había tratado de hacer de Marc un cantero también. Después de varios días horribles aferrándose a escaleras y cañones de chimeneas, para salvar la vida, su padre le había obligado a buscar su propio oficio. Así que cuando surgió la oportunidad de viajar a Canadá con el capitán, se enganchó a ella.

Marc dobló una rodilla, aseguró un brazo a la orilla del río y se inclinó. El cuervo le miró fijamente con enojo desde el borde del agua. Había levantado su cabeza teñida de negro azulado, con lo que su afilado, ganchudo, pico señalaba justo a Marc. Allí, cogido a un lado de su fuerte pico, había una hebra de hilo gris. Las delgadas patas gris pizarra del pájaro se esparrancaban encima de algo en el barro al borde

del río. Era un media gris, de las tejidas en casa, que sobresalía rígidamente del arroyo. El macho del cuervo, de repente, se lanzó por encima del hombro de Marc, haciendo que retrocediera con un espasmo. El pájaro debía haber estado flotando en el aire por encima de su cabeza. A pesar de que los dos pájaros continuaban al borde del río, Marc se inclinó de nuevo hacia ellos. El cielo se había llenado de gaviotas, revoloteando y gritando. Unas pocas habían aterrizado en el río, pero ninguna se aventuraba a posarse en la orilla mientras estuvieran los cuervos. Tenía que admitir que le gustaban tan poco los pájaros como las alturas. Un palo robusto, eso era lo que necesitaba. Se levantó para conseguir uno pero antes de darse la vuelta miró de nuevo hacia los pájaros. Los dos pájaros habían rasgado el tejido del calcetín con sus largos picos. Debajo del tejido había algo mojado y de color pálido. Miró fascinado cómo uno de los cuervos introducía su pico curvo de gavilán en la masa gris del calcetín. Retrocedió del borde dando un traspiés, cayó de rodillas y vomitó.

Tenía que levantarse, encontrar un camino para bajar a la ribera, asustar a los pájaros, y sacar el cuerpo del pobre Dumoulin del río. Marc cojeó a lo largo de la ribera hasta que encontró un camino para bajar. Cautelosamente, fue bajando hasta el borde del agua, apoyándose a cada paso en un palo seco de un árbol que había roto. Se movió patosamente por la línea de la ribera hasta que llegó a los pájaros. Observaron su acercamiento con frialdad, sólo remontando el vuelo cuando casi los había alcanzado. Revolotearon a un par de yardas y fueron a posarse en la ribera superior donde él había estado hacía un momento. El cuerpo de Dumoulin yacía a un pie del agua, en un borde poco profundo de la orilla. Marc respiró a fondo, se inclinó y trató de agarrar el húmedo calcetín gris sin mirar muy de cerca lo que había dentro. Se sorprendió de lo ligero que era Dumoulin. Es tan ligero como parece, reflexionó Marc. Al tirar de la pierna rígida, algo enganchó el cuerpo, haciéndole girar, de forma que medio flotaba cabeza abajo justo bajo la superficie. Sorprendido, Marc dejó de asir el calcetín húmedo y dejó que la pierna cayera en el barro. Había estado con la vista clavada en sus pies para no ver a Dumoulin, pero levantó la cabeza instantáneamente al parecer que el cuerpo se retorcía al tirar de él. Dio otro paso hacia atrás, y tragó con dificultad. Allí, justo debajo del pobre Dumoulin, una forma oscura apareció entre las sombras de las profundidades de la ribera del río. No podía ser un esturión —era demasiado poco

profundo—. Notó cómo se le erizaba el pelo de la nuca al mirar hacia la forma oscura. Dumoulin podía esperar, tenía que saber qué yacía allí, justo a pocos pasos de la orilla. Dio un paso, luego otro, manteniendo el palo firmemente asentado delante de él. Cuando metió sus pies desnudos en el frío río se le cortó la respiración. Las cosas empeoraban, no sabía ni nadar una brazada y podía haber agujeros por allí. Dio un paso, luego otro, notando cómo la corriente del río le arrastraba, tirando del paño hecho en casa y pegándoselo apretadamente a las rodillas. Deslizó un pie para adelante en el fondo fangoso, y trajo su pie izquierdo junto al primero. El frío había calmado el dolor de su pie, menos mal que había algo bueno. Ahora la forma oscura aparecía bastante cerca, mostrando ¿ser? ¿Sólo un montón de rocas? La golpeó con el palo, para que cayera una de las piedras del montón, luego otra, revelando unos harapos empapados enganchados debajo. Dio de nuevo en el montón, y varios guijarros se movieron, mostrando algo que era imposible que fueran rocas de río. Notó cómo le latía el corazón al echar una mirada a las sombras almizcladas. Allí, cubierta por las rocas yacía una cara humana.

Marc notó que se moría de asco al saltar atrás rápidamente; dio la vuelta hacia la ribera y chapoteó hasta la orilla. Saltó por encima del cuerpo de Dumoulin, que yacía medio fuera y medio dentro del río. Las vacas, Dumoulin, Henri y los cuervos podían esperar su hora propicia. Debía llegar a la colonia. Ya no le importaba el dolor de su dedo. Quién hubiera acabado con el pobre Henri y el pobre Dumoulin, podía acabar con él, podía acabar hasta con todo el mundo. ¿Y acaso, quién podía ser? Dos nombres, cada uno más terrible que el otro, le venían a la cabeza mientras trotaba hacia la colonia. Los montaignais, ¿podían ser los cazadores de anguilas? Dios sabría; ayer pululaban como moscas por todo el río. ¿A dónde habían volado? El otro nombre era aún más temible, tan malo que odiaba pronunciarlo. Los iroquoís «víboras» los llamaban los montaignais, el mismo nombre hacía que se le helara la sangre. ¿Habrían llegado ya? El mes pasado todo el mundo en la colonia así lo creía. Marc se enfadó consigo mismo al correr hacia el fuerte.

El capitán habló después de una larga reflexión: «Considera tu respuesta, Marc. ¿Por qué los iroquoís?» Marc tuvo que pararse un momento a pensar. «Bien, señor, estuvieron aquí en el 21, cuando yo acababa de llegar de Francia. *Alguien* golpeó al pobre Henri y al pobre

Dumoulin, los acuchilló, y los lanzó al río, pero Dios quiso que el crimen se supiera, y ...»

«¿Pero por qué los iroquoís?» le cortó el capitán impaciente. «¿Por qué vendrían cuando sus enemigos, los montagnais, están a nuestro alrededor? ¿No podían esperar una quincena?» Marc miró por el cuarto del capitán, como esperando encontrar la respuesta allí. «Yo ...yo no lo sé, señor». Ése era el problema con el viejo Champlain; daba vueltas tan rápido como la viuda Hébert daba vueltas batiendo la pala a su mantequera. «Pero admito que los montaignais son salvajes, también». Marc añadió, dubitativo. Entonces, un pensamiento más interesante se le ocurrió: «¿Será la guerra, entonces, señor?»

«¿Guerra?», el viejo capitán meneó la cabeza tristemente. «No hay, ni multiplicando por tres suficientes cristianos aquí en el río, y muy poca pólvora y balas» añadió, contemplando el paisaje de otoño en penumbra.

«Entonces qué, señor».

«Si tuviéramos la misma alma diabólica que ellos —el capitán retomó el tema hablando ahora con efusión para vengar el asesinato de estos dos hombres— mataríamos a cincuenta de sus gentes». El capitán paseó hacia la ventana, dando pasos de un hombre mucho más joven de lo que era.

«Tendríamos toda la razón, señor, declaró Marc, dejándose llevar por el tono subido de las palabras del capitán.

«Exactamente. Pero por este crimen —diciendo continuó Champlain, apoyándose con una mano en los tablones toscamente labrados de las paredes de su cuarto— queremos tener a los asesinos para que la justicia los ejecute».

«Muy bien, señor». Ése era el capitán, llegaba justo al centro del asunto. Marc se acordó, sin embargo, de que algo así había ocurrido hacía años, antes de que él llegara a Canadá. «Perdóneme, señor, ¿pero cómo lo cogeremos?»

«Juntaremos a todos los capitanes de los salvajes ... y les enseñaremos los cuerpos maltratados de los hombres muertos.» Champlain hizo una pausa, alargando su enjuto cuerpo a toda su extensión. «Si desean vivir en paz con nosotros, tendrán que decirnos quiénes fueron y entregárnoslos».

Parecía que no había nada que añadir, así que Marc se excusó y se deslizó saliendo del apartamento del capitán. Cuando hubo dejado a Champlain, el viejo capitán aún contemplaba en penumbra el paisaje del otoño.

Hemos encontrado a los montaignais en un capítulo anterior, en donde nos enteramos de que se diferenciaban de los franceses en muchas cosas. Se diferenciaban especialmente en su forma de entender como funcionaba la justicia. «No tenían ningún proceso judicial establecido entre ellos —concluye Champlain— sino sólo la venganza o la compensación por regalos»[1]. Es decir, para los montaignais la justicia era un asunto *social*. Para Samuel de Champlain, la justicia era un tema de responsabilidad individual. «Por este crimen —les dijo a los capitanes montaignais en octubre de 1627 —queremos tener a los asesinos para que la justicia los ejecute». Para Champlain, no era una cuestión de culpa *colectiva*, o venganza por el asesinato de sus congéneres, de hecho, descartaba la venganza al considerarla poco práctica e inmoral. «Lo de tomar venganza sobre un grupo que no eran los culpables, —escribió más tarde—, no tendría sentido». Esto, creía «destruiría nuestro comercio»; además, no estaban preparados para la guerra. «Nosotros estamos en unas condiciones miserables al carecer de municiones de guerra»[2].

Los montaignais, por otro lado, veían este asunto de un modo muy diferente. Se sentían responsables de los errores de un pariente, algo que aceptaban como un hecho de la vida social. Se les podía exigir pagar, por ejemplo, mandando reparaciones a una tribu vecina, por el daño hecho por uno de sus congéneres. Algunas veces, un grupo de parientes era obligado a proveer un rehén, para así mantener las relaciones pacíficas entre ellos y otro de esos grupos. La noción de que la responsabilidad de un error cayera en una cabeza, y sólo una, era una cosa totalmente extraña a los montaignais. Champlain, claro, esperaba poderles llevar hacia su forma de pensar, y ahí estaba lo paradójico. Veamos el caso de asesinato de los pastores desde el punto de vista de los montaignais. Champlain quería la ayuda nativa para «resolver el caso», y así se lo dijo. «Les dejamos claro que nuestro resentimiento era únicamente contra aquellos que habían asesinado a nuestros hombres, cu-

[1] H. P. Biggar, *The Works of Samuel De Champlain*, Toronto, 1933, III, p. 191.
[2] H. P. Biggar, ... *De Champlain*, V, pp. 241-42.

yos cuerpos pusimos delante de ellos». De hecho, el viejo capitán ya tenía su principal sospechoso, uno que había proferido «algunas frases amenazadoras ... a algunos de nuestros hombres». Champlain imploró a los capitanes montaignais para que entregaran al que había proferido las amenazas. ¿Pero por qué debían? Sólo estaban obligados a entregarlo porque «querían vivir en paz» con los colonos franceses [3]. Resumiendo, los montaignais entregarían a un individuo que sufriría el castigo porque aceptaban que eran colectivamente responsables de este error. De otro modo, ¿por qué molestarse en entregarle? Ésta era una cuerda de la que se podía tirar, como quizá Champlain sabía. Por parte de los nativos, si los franceses querían rehenes, los tendrían. Llegado el momento, siete nativos sirvieron de rehenes ese invierno y el siguiente. Champlain estaba satisfecho con tenerlos, aun cuando a su contable no le agradaba. «Nos vimos obligados a dejarle marchar ... por la carencia de provisiones —escribió Champlain acerca del rehén, que era su principal sospechoso. Y acerca de tres chicas jóvenes querían que nos las lleváramos, aun cuando los secretarios no estaban (muy) dispuestos a recibirlas». El capitán ganó, convenciendo a los contables. No obstante, sí advirtió a los nativos «que no pretendieran que ésa fuese una razón para impedirles seguir buscando al asesino» [4]. Los rehenes, por lo tanto, eran aceptados mientras pudieran considerarse como otra cosa. Lo mismo se podría decir del sospechoso principal de Champlain, que se intercambió por los otros rehenes, y se pasó muchos meses de cautiverio en Quebec. Al final, enfrentados a una invasión inglesa, «nos vimos obligados a dejarle marchar —se quejaba Champlain.— «La verdad es que estas gentes que están acostumbradas a una gran libertad de movimiento, —admitía— el cautiverio ... es un modo muy doloroso de castigo, y casi preferirían que se les matara enseguida» [5].

Los dos pastores, Henri y Dumoulin, no fueron las únicas víctimas de los asesinatos en Quebec en tiempos de Champlain. De hecho, le habían pedido que «resolviera» un caso similar una década antes [6], y otro en 1634, un año antes de que muriera. Champlain obtuvo pocos

[3] H. P. Biggar, ... *De Champlain*, V, pp. 242-43.
[4] H. P. Biggar, ... *De Champlain*, VI, p. 24 y V, pp. 252-53.
[5] H. P. Biggar, ... *De Champlain*, V, pp. 262-64 y VI, pp. 2425.
[6] H. P. Biggar, ... *De Champlain*, III, pp. 180-98.

resultados en ambos casos. «¡Este es el quinto de nuestros hombres, —se quejó amargamente a los montaignais en 1634— que vosotros, salvajes, habéis matado!». «¿Cómo conseguiremos la seguridad —preguntaba— si no castigamos al perverso que merece la muerte?» De nuevo, se ofrecieron jóvenes rehenes pero no fueron aceptados. Éste es el grito de impaciencia de Champlain a los donantes de rehenes, tal y como da cuenta *Le Mercure François* de 1636: ¡No deseo más rehén, en mis manos, que el que es culpable...[7].

Así que el capitán y los montaignais seguían estando muy distanciados sobre de cómo había que administrar la justicia. Ellos creían que los parientes del asesino ayudaban a enmendar sus errores, mientras que Champlain estaba muy alejado de esta idea. Él quería al «culpable», y a nadie más. Llegado el momento, el asesino escapó, con lo que el capitán se quedó sin nadie. No había olvidado nada, ni había aprendido nada, de sus anteriores casos. Pero es que, seguramente, tenía otras cosas en las que pensar.

Irinakhoiw. Las víboras

No es sorprendente, que Champlain no pusiera toda su atención en las relaciones con los montaignais. Entre las cosas que le preocupaban estaban las gentes que los algonquinos llamaban los *irinakhoiws* «las verdaderas víboras». En junio de 1634, las víboras cayeron directamente sobre los franceses, no muy lejos del mismo Quebec. Un grupo de marineros franceses, transportando su chalupa alrededor de algún lugar, sufrieron un ataque repentino de un destacamento de guerreros de las Cinco Naciones. En la feroz lucha que siguió, dos marineros murieron y cuatro más cayeron heridos cerca de su chalupa. Uno de los heridos en el río murió más tarde debido a sus heridas[8]. Este repentino ataque tan cerca de casa debió de darle al Capitán mucho que pensar. Casi un cuarto de siglo antes, cuando montó el negocio en Quebec, Champlain había intervenido en dos ataques a los mohawck, la tribu

[7] Citado en S. E. Morison, *Samuel de Champlain: Father of New France*, Boston, 1972, p. 219. El admirante Morison nombra a Champlain como «el lugarteniente»; yo le he ascendido.

[8] M. Bishop, *Champlain, The Life of Fortitude*, Toronto, 1963, p. 291.

más al este de las Cinco Naciones[9]. Ahora parecía que los mohawks habían devuelto la visita. Este ataque vino a confirmar lo que los hurons, sus compañeros de comercio, venían diciendo desde hacía tiempo: las rutas de comercio ya no estaban seguras debido al pillaje de los guerreros hostiles a alguna de las Cinco Naciones. Así que el grupo que él llamaba *les yrocois,* las Cinco Naciones, estaba de nuevo en la mente de Champlain.

Puede que hubieran estado en su mente durante muchos años. Durante el duro invierno de 1629, atormentado por la carencia de provisiones y los rumores de la guerra europea, Champlain tramó una estratagema desesperada. «Mi idea era llevarme a 50 o 60 hombres ... a los iroquoís» —confesó en su *Diario* «y tomar por asalto una de sus aldeas para obtener maíz, o si no morir en el intento». Evidentemente, los algonquinos hubieran querido ver cómo hacía precisamente eso. «Los salvajes me prometieron que, si Dios nos daba la suerte de la victoria, el resultado sería una paz general»[10]. «Una fantasía de la desesperación —llamó— el historiador y etnólogo Bruce Trigger a este plan[11]. Pero fue una fantasía difícil de olvidar.

> He oído decir a menudo a Siuer de Champlain —escribió el agente de *Le Mercure François en 1933— que para conquistar a los iroquoís, sólo necesitaríamos a unos cien hombres escogidos con cuidado, valientes, tranquilos, obedientes, endurecidos por la fatiga ... Haríamos un asalto sorpresa en uno de sus pueblos —le dijo al Mercure* con la ayuda de granadas, minas, bombas y caballería— ... y cuando vieran todo esto no opondrían ninguna resistencia, y seguramente abandonarían la fortaleza.

Y luego habría que ir a las otras aldeas de las Cinco Naciones, para hacer la labor breve «de subyugarles a nuestra voluntad, dándoles las leyes y las costumbres que quisiéramos». Por lo que todos sabrían, tanto amigos como enemigos el valor de los franceses cuando son ofendidos; y aprenderían forzosamente que sabemos hacer algo más que re-

[9] H. P. Biggar, ... *De Champlain*, II, pp. 96-98 y pp. 127-30. También atrajo a los onanga, otra de las Cinco Naciones, en 1615.

[10] H. P. Biggar, ... *De Champlain*, V, pp. 304-5.

[11] B. G. Trigger, «Champlain Judged by His Indian Policy ...» en *Anthropologica* 13, n.° 1-2, 1971, p. 108.

gatear pieles de castor»[12]. Su último ataque a una aldea de las Cinco Naciones, cerca de lo que hoy es Syracuse, Nueva York, no se parecía en nada a esto, pero el *Mercure* no tenía por qué saberlo[13]. Resumiendo, esto tenía que ser considerado «un golpe maestro de estrategia», y «no costaría mucho». Los mismos temas afloraban en una carta a su Rey, escrita desde Quebec el mismo año.

> Sólo necesitamos 120 hombres, ligeramente armados para rechazar las flechas «Con dos o tres mil salvajes como aliados» —su carta seguía— «nos convertiríamos, en uno o dos años, en verdaderos dueños de estas gentes (las Cinco Naciones). En fin, con esa ayuda podría prometer una victoria segura, predecía en una segunda carta a Francia.

Un «golpe maestro», ciertamente, si hubiera podido hacerse. Pero probablemente nadie en la corte francesa creyó que el plan de Champlain pudiera llevarse a cabo de forma barata. De hecho, nadie contestó a su carta, ni reaccionó ante ella. Sin embargo, la fantasía de la vejez del guerrero nos da una idea de la política de Nueva Francia, entonces y después. Los verdaderos enemigos, no eran las Cinco Naciones, sino Inglaterra y Holanda. «Al quitarles todo el comercio de los iroquoís —proponía su primera carta— se verán en la necesidad de abandonar todo»[14]. Es decir, estaba proponiendo resistir a los holandeses e ingleses hasta el último nativo. Como veremos, ésta se convertiría en la política de Nueva Francia, y más tarde de Nueva Inglaterra; y continuó siéndolo durante más de un siglo.

Los Dawnland

Era una fría, dura primavera, después del hambriento invierno del 29. Erouachy, un cacique de los montaignais, acababa de llevar a Quebec noticias de primera mano sobre la suerte de los emisarios que Champlain había mandado a las Cinco Naciones, en 1627. Uno de los componentes del destacamento de paz era Magnan, que había huido a

[12] M. Bishop, *Champlain, The Life of Fortitude*, pp. 291-92.
[13] H. P. Biggar, ... *De Champlain*, III, pp. 66-75.
[14] M. Bishop, *Champlain, The Life of Fortitude*, pp. 292-93.

Nueva Francia con la ley pisándole los talones, para acabar muriendo a manos de las Cinco Naciones. Aun cuando veía un elemento de justicia poética en ello, Champlain no podía dejar de sentir la muerte de Magnan, y pensaba en cómo vengarse de las Cinco Naciones. Erouachy tenía justo el truco:

> El salvaje Erouachy nos dijo que había pasado unos meses entre una nación de salvajes llamados los obenaquiouoit (wabanaki), que vivían a siete o ocho días de camino al sur de nuestra colonia, y que cultivaban la tierra. Decían, dijo él, que querían hacer una firme amistad con nosotros, suplicándonos que les ayudáramos contra los iroquoís —la nación más perversa y malvada de todo el país— creyendo que el interés que mostrábamos por la muerte de nuestro francés nos impulsaría a comprometernos en esta guerra legítima, en la cual, al destruir a estas gentes, conseguiríamos la tierra y el río para nuestro comercio [15].

La existencia de esta «nación de salvajes» no debería haber sido una sorpresa para Champlain. Él mismo había visitado Wabanakia en 1604, unos años antes de instalarse en Quebec; había comentado su cordialidad. ¿Habían estado esperando otra visita los dawnlands, como se llamaban a sí mismos, durante 25 años? De hecho, tuvieron que esperar mucho más, al tener Champlain otras cosas en mente, entre ellas un bloqueo inglés. «Si los barcos llegaran, y tuviera suficientes hombres, —él posponía— no dejaría de hacer todo lo que estuviera dentro de mi poder ...» [16] y así sucesivamente. Aun así mandó a un emisario a los dawnland, cargado de regalos y de buenos deseos. Esto que puede parecer poco, debió de ser suficiente, junto con la presencia de los franceses en Acadia. El historiador colonial Samuel Eliot Morison reconoce que la declaración de Champlain a los wabanaki pudo hacer girar la balanza del lado de los franceses. «Si no es mucho decir —argumenta Morison—, las relaciones indias de Champlain ... fueron responsables de que los abnaki (wabanaki) se convirtieran en aliados fieles a Francia durante todo el período colonial». Éste no era una asunto sin importancia. «Como resultado de la política de Champlain —concluye Morison—

[15] H. P. Biggar, ... *De Champlain*, V, pp. 313-14.
[16] H. P. Biggar, ... *De Champlain*, V, p. 316.

los franceses crecieron y se desarrollaron bajo una cerca de nativos amistosos que mantuvieron a raya ... (los enemigos) que podían haberles invadido y haberles destruido.»

Puede que sin saberlo, Champlain había conseguido un trato con los wabanaki y otros algonquinos que le daría incalculables beneficios. ¿Qué aspecto tenía este trato desde el otro lado? Desgraciadamente para los dawnlands, sus nuevos aliados, durante la mayor parte del tiempo se quedaron en el mismo estado en que los emisarios habían encontrado a Champlain —¡esperando que llegaran los barcos!—. Resumiendo, en las guerras coloniales que iban a surgir, los wabanaki iban a descubrir que se habían unido en suerte al bando erróneo. Como evalúa de modo terminante Samuel Eliot Morison los Dawnlands, «No eligieron al ganador»[17].

El juicio de Morison, sin embargo, adelanta un poco nuestra historia. Champlain no tenía ninguna necesidad de inducir a los wabanaki a atacar a los enemigos de Nueva Francia. Estaban ya comprometidos en ese proyecto, y sólo les estaban «suplicando que les ayudáramos». En tiempos de Champlain, algo similar se podía decir de las Cinco Naciones: obran con arreglo a intereses y hostilidades tradicionales, con la ayuda ocasional de los europeos. Sin embargo, todo esto cambiaría en breve. En el verano de 1648, llegaron noticias alarmantes a los ingleses de Nueva Inglaterra. Una fuerza poderosa de narragansetts se estaba concentrando cerca, unos 1.000 hombres, preparándose para atacar a los colonizadores. Las cosas estaban aún peor, ya que se rumoreaba que la fuerza hostil incluía entre sus números a unos 300 ó 400 mohawks, muchos armados con fusiles. Después de varios días de nerviosismo, los ingleses pudieron establecer contacto diplomático con los líderes del ejército enemigo. Llegado el caso, los asuntos se solucionarían más fácilmente, y con mayor acierto, de lo que los colonizadores esperaban. A través de un intermediario, los ingleses hicieron un regalo sustancioso a sus antiguos adversarios, especialmente a los mohaws. «Wussonkquassin, —escribió el reverendo Roger Williams, fundador de la colonia Rhode Island— pagó *peaje* a los mohawks para que retrocedieran». Roger Williams creía que los mohawls eran soldados mercenarios, como los suizos o los originarios de Hesse. «Parece que están ...

[17] Citado en S. E. Morison, ...*Father of New France*, p. 45 y 226.

a sueldo de vez en cuando»[18]. Ésta podía haber sido una versión inexacta debida a las diferencias culturales del reverendo Williams; como había observado Champlain, las disputas podían casi siempre ser saldadas en esta región por un pago apropiado. No importa; a los mohawks se les había dado la característica de mercenarios, y era improbable que los ingleses se olvidaran de ello.

El historiador y etnólogo Alvin Morrison relata la historia de un modo un poco diferente. En septiembre de 1650, el padre Gabriel Druillettes, el primer misionero jesuita en wabanaki, en el río Kennebec de Maine, acababa de tomar un barco para ir al Boston puritano. El padre Druillettes viajaba a la colonia Bahía Massachusetts con una propuesta notable del gobierno de Nueva Francia. De hecho, era el primer emisario canadiense del comercio libre. Sin embargo, el tratado comercial era sólo el cebo. Nueva Francia deseaba urgentemente la ayuda inglesa contra las Cinco Naciones, que acababan de saquear Huronia y dispersar a los hurons. El buen jesuita soñaba con una gran alianza mundial: Nueva Francia y Nueva Inglaterra, junto con sus feligreses wabanaki y los algonquinos de Nueva Inglaterra.

El padre Druillettes debió sentirse algo turbado al deslizarse el barco inglés en el que había viajado en el puerto de Boston; en un principio, le estaba prohibido hasta entrar en la colonia Bahía Massachusetts. Sólo unos años antes, la colonia había decretado que cualquier jesuita encontrado dentro de sus fronteras sería expulsado, ¡y colgado si se atrevía a volver! Afortunadamente, en sus bolsillos llevaba cartas de presentación para los ricos comerciantes de Boston a quienes podía agradar la idea del libre comercio con los habitantes de Quebec. Una vez que hubo desembarcado, las cartas parecieron surtir su efecto. Un rico comerciante, Edward Gibbons, no sólo le ofreció su hospitalidad, sino que fue quien arregló el que el padre Druillettes pudiera conocer a los hombres más importantes de Massachusetts. Hasta llegaron a invitarle a volver en junio para que conociera a los representantes de la recién formada Confederación de Nueva Inglaterra.

La carrera como diplomático del padre jesuita parecía marchar con fortuna. Incluso el gobernador Bradford, de Plymouth, se había acor-

[18] B. J. Given, «The Iroquois Wars and Native Arms» en *Native People, Native Lands*, B. Cox, ed., Ottawa, 1987, p. 8.

dado de servir pescado el viernes que Druillettes le había visitado. John Endicotte, el gobernador suplente de la colonia Bahía, ¡hasta había pagado por la estancia de su visitante! Por entonces, el jesuita no había estado más tiempo del que convenía, pero sí se había, claramente, excedido en sus gastos[19]. A pesar del encanto personal del padre Druillettes, la Gran Alianza que él proponía contra las Cinco Naciones nunca se llevó a cabo. Nueva Inglaterra permaneció neutral frente a las Cinco Naciones durante todo el siglo XVII, pudiera ser porque no tenían razón alguna para enfrentarse con las Cinco Naciones. De todos modos, no está claro que la Gran Alianza de Druillettes pudiera beneficiar a las naciones algonquinas de Nueva Inglaterra. Sea como fuere el tratado firmado, los mohegan, wabanaki y otras tribus algonquinas seguirían aguantando lo más recio de los ataques de los *irinakhoiw*. Los ingleses de Nueva Inglaterra, previendo problemas en cualquier momento con Nueva Holanda, no disponían de cañones que sobraran. Mejor dejarlo todo en paz. De hecho, Nueva Francia llevaría la mayor parte de las ganancias con el tratado, ya que hubiera trasladado la cólera de las Cinco Naciones lejos de Quebec, sin costarle mucho a los de Nueva Francia. Por ello, no es sorprendente que los ingleses no aprovecharan la oferta de la Gran Alianza de Druillettes contra las Cinco Naciones. Incluso, el resultado del viaje podía haber sido peor que una simple frase de «no se vende». La misión del padre Druillettes debió confirmar algo que los ingleses sólo sabían por rumores; se enteraron, por lo tanto, de hasta donde las Cinco Naciones eran una molestia para Nueva Francia y los «indios franceses». Aun cuando las relaciones con Quebec eran bastante amistosas a mediados de siglo, habían sido tumultuosas 20 años antes, y podían volver a serlo 20 años después. Algo parecido se podría decir de los wabanaki. Hubiera sido aconsejable posponer la información que recibieron por parte del padre Druillettes para tiempos peores.

Los tiempos peores no tardaron en llegar. En 1675, los ingleses se vieron envueltos en la batalla. Una confederación perdida de pueblos algonquinos bajo la dirección de *Saganoag sagamore,* (rey Felipe), atacó la colonia por todos los lados. 12 establecimientos fueron quemados

[19] A. H. Morrison, «Blackrobe in Boston: Rare Man/Rare Moment» en *Papers of the Fifteenth Algonquian Conference*, Ottawa, 1984, pp. 19697.

hasta sus cimientos, y más de la mitad de los pueblos de Nueva Inglaterra recibieron ataques en algún momento durante ese año [20]. Parecía, por momentos, que las oleadas de guerra podían arrasar a toda la colonia puritana. ¿Qué se podía hacer? Los colonizadores llamaron a los mohawks, que según algunos, podían «estar a sueldo de vez en cuando», y éste era el momento apropiado para que estuvieran a sueldo. Destacamentos guerreros mohawks atacaron a los aliados del *rey Felipe* en el campo, arrastrándolos lejos de los pueblos puritanos. Los furores de la guerra llegaron hasta la parroquia del padre Druillettes en el río Kennebec, en Maine. Hasta algunos wabanaki fueron capturados por los mohawks y llevados a Nueva Inglaterra, donde fueron vendidos como esclavos [21]. Los wabanaki, quisieran o no, habían sido inmiscuidos en las guerras de Nueva Inglaterra. Y habría más. Desde el comienzo de las guerras del Rey Felipe en 1975 hasta la conquista de Nueva Francia en 1763 hay un intervalo de únicamente 90 años. Los wabanaki estuvieron en guerra más de la mitad de esos años [22]. Esto era, en el sentido real, una guerra de poderes contra Nueva Francia, y Francia llegó a considerarlo así. «El señor de St. Castin me ha informado ... que los ingleses han mandado iroqueís a la costa (de Penabscot),» —escribió el gobernador de Acadia durante las guerra del rey Guillermo en 1697— para destruir a los salvajes ... que están en esos parajes, y hacer un tipo de *guerra indirecta contra la colonia* [23]. Pero si la guerra contra los wabanaki, bautizados de Maine, era de vedad un tipo de guerra indirecta, dirigida contra Nueva Francia, ¿qué podían hacer los franceses? La respuesta está en tres nombres, Norridgewock, Odanak, y Kahnawake.

Norridgewock

Los habitantes del Quebec moderno que quieran un par de días de vacaciones cerca del mar es probable que se dirijan a la costa de

[20] A. M. Josephy, *The Indian Heritage of America*, Nueva York, 1968, p. 302.

[21] B. J. Bourque, «Ethnicity on the Maritime Peninsula, 1600-1759» en *Ethnohistory* 36, verano 1989, p. 266.

[22] A. H. Morrison, «Dawnland Dog-Feast: Wabanaki Warfare and Slavery, 1600-1763» en *Canadian Ethnology Society*, mayo 8-11, 1982.

[23] B. J. Bourque, «... Maritime Peninsula», p. 267, El subrayado es mío.

Maine. Puede que cojan el transbordador para cruzar el San Lorenzo, y luego dirigirse al sureste por la autopista Quebec 173, que sigue el recorrido del río Chaudière casi hasta la frontera americana. En el lado de Maine, en la frontera internacional, la señal de la carretera cambia a US 201, que sigue el río Kennebec casi hasta la costa atlántica cerca de Portland, Maine. Conduciendo, en seis horas, estarán en la costa. Y, claro está, las mismas autopistas y valles de ríos llevan a los visitantes de Nueva Inglaterra igual de rápido a la ciudad de Quebec. Las expectativas de los viajeros de canoas de los primeros tiempos eran pasar más tiempo viajando, pero las conexiones eran igual de buenas; un porteo cerca de West Forks, Maine, unía a los dos ríos. Champlain reconoció que sólo eran «siete u ocho días de viaje» hasta llegar a la costa Wabanakia. Los emisarios de Champlain o los dawnlands debieron coger la ruta que acabamos de esbozar, la ruta más corta hacia sus más firmes aliados contra los mohawks.

Unos pocos años después, en 1646, el padre Gabriel Druillettes cogió la ruta Chaudière-Kennebec para encontrarse con sus nuevos feligreses en la Misión de la Asunción, en el Kennebec cerca de lo que en el presente es Norridgewock, Maine. Norridgewock estaba, o en seguida se convirtió, en una aldea fortificada. La aldea concordaba bien con el proyecto jesuita de animar una vida sedentaria. Los jesuitas creían que el nomadismo era fundamentalmente incompatible con la cristiandad. «Somos como los errantes caribús, —le dijo un algonquino a un jesuita en 1671. «Mientras que los franceses eran alces que nunca se van muy lejos a pacer»[24]. ¿Pero, pudiera ser que el caribú aprendiera a establecerse también? Después de las guerras del rey Felipe, algunos se establecieron. En 1680, los franceses montaron Kahnawake, cerca de los rápidos Lachine, que para Champlain fue el Sault St. Louis, mientras, la misión jesuita en Sillery se estaba llenando con sus aliados, los wabanaki, que huían de la furia de los puritanos en Maine. La frase de Champlain «habitando a nuestro lado» muestra aún la política de las misiones, pero no era así para todo el mundo[25]. Con seguridad, la colonia jesuita de Sillery, muy cerca de la ciudad de Quebec, estaba bien suscrita, al pasar de los primeros conversos montaignais a los refugiados

[24] O. P. Dickason, *The Myth of the Savage*, Edmonton, 1984, p. 329.
[25] O. P. Dickason, *The Myth* ..., pp. 264-65.

de Wabanakia. En otros sitios del San Lorenzo, sin embargo, grupos nativos estaban estableciendo nuevas aldeas algo apartadas de las francesas, en Kahnawake y también en el río Saint-Francois, al oeste de Trois-Rivière. Estas aldeas tenían un papel importante, pero también lo tenía Norridgewock. Entonces, al igual que ahora, Norridgewock estaba cerca pero fuera del dominio de Quebec. Además, la aldea de Maine estaba firmemente asentada en la ruta directa de la invasión entre Quebec y Nueva Inglaterra. Seguramente no es una coincidencia que cuando el gobernador de la ciudad de Quebec quiso tratar con los ingleses mandara al padre Druillettes desde Norridgewock.

Los sucesores del padre Druillettes debieron encontrarse cada vez más ocupados con el trabajo de la parroquia, según iba acercándose el fin de siglo. En 1692, los ingleses quemaron hasta los cimientos del fuerte principal wabanaki, en el Kennebec. Muchos dawnlands huyeron a Norridgewock. Al igual que muchos nativos de la misma Nueva Inglaterra, y desde tan lejos como el río Hudson[26]. Pudiera ser que muchos tuvieran vocaciones, como «John, el de la manada del escocés», que huyó desde la bahía de Massachusetts a Maine durante los conflictos. Los mohawks y los yanquis a menudo no distinguían entre un «indio religioso» puritano de un pagano. Nathaniel Hawthorne, habitante de Nueva Inglaterra, ha captado el ambiente de esta guerra en su *Gray Champion*: el campeón es un veterano de la «guerra del rey Felipe que había quemado aldeas (nativas) y degollado a jóvenes y viejos, con ferocidad piadosa, mientras las almas benditas de la tierra le ayudaban con sus rezos»[27]. Todas estas aldeas en llamas produjeron una oleada de refugiados. Algunos, como John «el de la manada del escocés», fueron arrastrados a los brazos de la madre de los santos. «John, el de la manada del escocés —escribió el reverendo Cotton Mather, a principios del siglo XVII— (fue) en un tiempo un indio religioso (de la congregación) del reverendo Eliot». Él «después fue un pagano, y ahora una apóstata papista»[28]. Cuántos de estos «apóstatas papistas» debie-

[26] B. J. Bourque, «... Maritime Peninsula», pp. 268-70.

[27] Citado en A. H. Morrison, «The Wabanaki in Nineteenth-Century American Literature: Some Examples of How They Fared» en *Papers of the Twelfth Algorquian Conference*, Ottawa, 1981, pp. 15-16. Los relatos de Hawthorne se inspiran en la historia y tradición local.

[28] B. J. Bourque, «... Maritime Peninsula», p. 276.

ron sentirse afligidos en la Nueva Inglaterra puritana. La balada de John Greenleaf Whittier, *Mary Garvin*, toca estos sentimientos de intolerancia religiosa. Mary, capturada siendo niña por una incursión de los wabanaki en el norte de Nueva Inglaterra, se convierte al catolicismo, se casa, y tiene un bebe en Canadá. Después de la muerte de Mary Garvin, su hija vuelve a Maine, para gran consternación de los ancianos de la aldea.

> Pensaban los ancianos, graves y dudosos,
> «Es una papista, nacida y criada»; Pensaban los jóvenes, «¿Es un ángel en el lugar de Mary Garvin?»[29]

Los ingleses veían a los apóstatas papistas, blancos o nativos, como si se hubieran unido al grupo francés. Pero también lo veían así los franceses. «Los salvajes abenaki están distribuidos en seis aldeas —informaba el jesuita Antoine Silvy a principios de la década de 1700— en Acadia ... están los narantsouak (Norridgewock) ...(etc.)». ¿Pero estaba Norridgewock en Acadia? Un relato contemporáneo de Silvy pone la frontera entre Nueva Inglaterra y Canadá donde está hoy en día, en el río St. Croix a muchos días de viaje de la costa y al este de Kennebec[30]. La presencia de tantos conversos nativos en Norridgewock en el Kennebec debió hacer que las distancias parecieran más cortas.

Sin embargo, pronto importó poco si la frontera estaba cerca o lejos, al este de la Acadia de Nueva Francia, en Kennebec o en St. Croix, ya que Francia, en 1713, con el Tratado de Utrecht, con el que finalizó la guerra de la reina Ana, abandonó sus reivindicaciones de la Acadia, las modernas provincias marítimas del Canadá. El relato del padre Silvy, escrito durante la guerra, distinguía dos aldeas wabanaki «establecidas en esta colonia», es decir, en Quebec. Sin duda, algunos dejaron el Kennebec por Quebec, pero muchos permanecieron. Norridgewock se convirtió, después de 1713, en la línea del frente de defensa del camino al Quebec. Los habitantes de Quebec debieron sentirse verdaderamente vulnerables frente a la creciente potencia de Nueva Inglaterra. Con el cambio de siglo, ya eran seis veces más que ellos, y con la pérdida de los habitantes de Acadia, las desventajas contra Nueva Francia eran

[29] J. G. Whittier, *Poetical Works*, Boston, 1857, p. 246.
[30] B. J. Bourque, «... Maritime Peninsula», pp. 271-72.

más y más. Los micmac, los wabanaki más al este, habían ayudado durante la guerra de la reina Ana, pero ahora los franceses los habían perdido. Todo recayó en Norridgewock. Y éste, claro está, era un sitio arriesgado para vivir.

Samuel Shute, el gobernador de Massachusetts, informó en 1724 acerca de los «Indios del Kennebec ... (con) cien guerreros que viven principalmente en un tipo de fuerte hecho de madera». Parecía como si el gobernador Shute estuviera dando un informe al servicio de inteligencia militar. Añade, a su vez, que hay «una pequeña capilla y un jesuita»[31]. Sin duda, las dos ideas, jesuitas y guerreros wabanaki, estaban relacionadas con el pensamiento de Nueva Inglaterra. «Los franceses, —escribe un anónimo historiador local— después de la paz de 1713, secretamente prometieron suministrar a los indios armas y municiones si renovaban las hostilidades». «Su principal agente —continúa escribiendo el yanqui— era el celebre Ralle, el jesuita francés»[32]. El padre Ralle (o Rallê) empezó su sacerdocio en Wabanakia varios años antes de que estallara la guerra del rey Felipe; durante casi 45 años permaneció en Norridgewock. «Además de predicar los domingos —escribía a un sobrino— «no suelo dejar pasar un día de trabajo sin hacer una precisa exhortación ... para confirmarles en la práctica de alguna virtud concreta». Bastante inocente, pero los ingleses le veían de un modo diferente. Para ellos, concluye Whittier, Ralle era «el demonio con forma humana». «Estaba acusado —anotaba Whittier— de provocar a los indios religiosos en contra de los ingleses, que los consideraban como enemigos no sólo de su rey, sino también de su religión»[33]. La antipatía era mutua. «¡Muerte a los perros de Babilonia!», Whittier mandó a sus guardabosques yanquis a que le ajustaran las cuentas al padre Ralle en Norridgewock. Y sí que le ajustaron las cuentas. En el otoño de 1724, con el auxilio de los mohawks y los algonquinos de Massachusetts, atacaron la aldea fortificada de Norridgewock. Al padre Ralle le mataron al pie de una cruz de madera que él mismo había clavado en la tierra. Se pusieron a quemar con antorchas la capilla y las casas de Norridgewock, y sus indios religiosos fueron degollados o arrastrados lejos. La épica de Whittier, *Mogg Megone*, nos

[31] B. J. Bourque, «... Maritime Peninsula», p. 273.
[32] J. G. Whittier, «Notes» en *Poetical Works*, p. 532.
[33] J. G. Whittier, «Notes», pp. 531-32.

muestra las ruinas de una ciudad tal y como estaba en la siguiente primavera, cuando un grupo de wabanaki de Acadia vinieron a enterrar a los muertos.

> No vuela el humo de los tipis
> Hasta la tierra está abrasada y desnuda
> ... Donde se alzaba la casa de la oración
> Y del sagrado himno, al cerrarse el día ...
> No hay nada salvo cenizas empapadas y oscuras
> Y las barcas castigadas
> ¡Se pudren a lo largo de la orilla del río! [34]

Odanak

Con Norridgewock saqueado y Acadia inglés, ¿dónde irían los indios religiosos del padre Ralle? Muchos se refugiaron en el centro de Nueva Francia, en Odanak. Odanak, en la costa sur de San Lorenzo, había sido fundada en la década de 1600 por los nativos del río Connecticut, en el sur. Su número aumentó en 1700, cuando los jesuitas cerraron Sillery y una misión hermanada con Chaudière, y se movieron varios miles de almas a Odanak, en Rivière SaintFrançois. Muchos habitantes de Norridgewock eludieron la avanzada yanqui del río Kennebec al huir a Odanak y algunos permanecieron allí. Odanak se convirtió durante algún tiempo, en un refugio seguro para los «indios religiosos», pero está claro que era más que eso. De hecho, Odanak era una espina en el costado de los puritanos de Nueva Inglaterra, y una espina que no se podía sacar tan fácilmente como la de Norridgewock. Era una zona de espinos que punzó a Nueva Inglaterra en todas las guerras francesas e indias [35].

Odanak, o St. Francis fue fundada en la planicie aluvial del río SaintFrançois, casi a la vista de San Lorenzo, río arriba del Trois-Rivière. A primera vista, éste no parecía un sitio adecuado para que resultase ser una espina punzante a Nueva Inglaterra. Sin embargo, la primera impresión sería incorrecta. El Saint-François es un gran río que

[34] J. G. Whittier, «Mogg Megone» en *Poetical Works*, pp. 1718; «Maritimes», p. 273.

[35] A. H. Morrison, «Dawnland Dog-Feast», pp. 5-6.

va desde las colinas al este de Townships; sus afluentes llegaban a Vermont, New Hampshire, y Maine donde sus arroyos del sur se dirigían a Nueva Inglaterra. Además, los colonos originales de Odanak parece que vinieron del río Connecticut, que marca la frontera entre New Hampshire y Vermont, por lo que conocían bien el camino al sur, hasta Nueva Inglaterra. Es más, mucho antes de que Nueva Inglaterra y Nueva Francia se introdujeran en sus vidas, los algonquinos de esta región tenían la costumbre de remar largas distancias cuando iban a la guerra. Marc Lescarbot, en su *History of New France*, describe cómo era la guerra entre los dawnlands a principios de la década de 1600.

> Sus guerras las hacían únicamente por sorpresa ... Y siguiendo este objetivo, viajaban a través de grandes países por los bosques para poder sorprender al enemigo, y asaltarles repentinamente [36].

Pudiera ser que este punto no lo hubieran tenido en cuenta los ingleses. Cuando se encontraron con destacamentos guerreros algonquinos, consideraron que estaban encontrándose con nativos *locales*. De este modo, el capitán Lovewell pudo haber identificado mal a sus oponentes en la batalla relatada en *Battle of Lovewell's Pond*. Éste es el título de la primera poesía de Henry Wadsworth, *Longfellow*; también es el tema de incontables baladas de Nueva Inglaterra, donde «los nombres de los caídos están grabados en nuestro corazón». En la primavera de 1720, el capitán Lovewell y su banda de cazadores de recompensas cayeron sobre el destacamento de Paugus, en el recodo del río Saco, cerca de Fryeburg, Maine, en la frontera de New Hampshire. Cerca estaba la aldea wabanaki de Pequawket, así que Lovewell supuso que se había encontrado con un destacamento pequawket. Una balada local anónima empieza del siguiente modo: «Fue Paugus quien guió a la tribu de pequawket ...) [37] ¿Pero lo hizo? El etnólogo e historiador Gordon Day argumenta que, de ningún modo, éstos eran indios locales. De hecho, podían ser un destacamento de Odanak, que volvía a casa después de una incursión en la costa de Maine. El destacamento hizo una buena escapada, salvo Paugus, dejando a muchos de los cazadores de cabelleras de Lovewell «dormir ... (en) el césped de los valientes», como nos dice la balada local.

[36] Citado en A. H. Morrison, «Dawnland Dog-Feast», p. 13.
[37] Citado en A. H. Morrison, «The Wabanaki ... Literature», pp. 7, 13-14.

Todo esto ocurrió en la guerra del gobernador Dummer, o como algunas veces se llamó, la guerra de Lovewell, en la década de 1720. Durante la guerra del rey Jorge, en la década de los cuarenta y la guerra de los siete años, que empezó a mediados de la década de los cincuenta, destacamentos de Odanak salieron, una y otra vez, a Nueva Inglaterra. De hecho, también pudieron hostigar a los ingleses en los pocos años que transcurrieron entre las guerras europeas. «Aún sigo sosteniendo la opinión, y el Consejo me apoya en esto —escribió el teniente gobernador Phips de Massachusetts, en julio de 1751— de que el estado de peligro de nuestras fronteras proviene de los indios de St. François» [38]. Al arraigar las guerras coloniales, sin embargo, los invasores de Saint Francis se encontraron con aliados nativos en Canadá, algunos con sorprendentes pedigrees.

Kahnawake

Subiendo el San Lorenzo desde Saint-François, casi donde el Ottawa se junta, estaban los rápidos de Lachine. Después de la guerra del rey Felipe, alrededor de 1680, los franceses instalaron una misión allí, en un lugar conocido por los mohawks como Kahnawake. Los mohawks deberían conocer bien el lugar, donde el río se ensancha en el Lac St. Louis; lo habían atacado bastantes veces. En agosto de 1689, 1.500 mohawks y sus aliados cayeron en LaChine, destruyendo sus fuertes de comercio. Acamparon durante semanas, haciendo correrías en colonias aisladas francesas, y volvieron al año siguiente, y de nuevo en 1693. Pero el siglo siguiente vería cómo los mohawks empezaban a instalarse en Kahnawake, en un lugar que solían atacar. ¿Cómo había llegado esto a ocurrir? El antropólogo Frank Speck visitó Kahnawake, entonces conocido como Caughnawaga, al comienzo de la Primera Guerra Mundial. Señaló que este pueblo había sido instaurado «por aquellos prosélitos del cristianismo que se habían separado de la comunidad original de los iroquís...» [39]. ¿Pero cómo, y por qué, se habían separado? El informe histórico da algunas pistas tentadoras. Sabemos, por ejemplo,

[38] G. M. Day, *The Identity of the Saint Francis Indians*, Ottawa, 1981, p. 42.
[39] F. G. Speck, «The Eastern Algonkian Wabanaki Confederacy» en *American Anthropologist 17, 1915, p. 4.*

que mientras se sucedían las guerras coloniales, el clan de los mohawks incluía, de forma creciente, más y más wabanakias adoptivos. En agosto de 1689, los emisarios wabanaki intentaron alistar a los mohicanos en otro golpe contra los ingleses. No hubo modo de persuadirles; de todos modos, la respuesta fue fascinante. Parece que los mohawks sentían simpatías hacia los wabanakia, ya que había muchos de los suyos que habían venido de allí. En la primavera siguiente se encontraron con los agentes de Nueva Inglaterra, que querían que los mohawks atacaran a los «indios del este» —Wabanakia. A los de Nueva Inglaterra se les aseguró que se haría, pero que no podía ser anunciado en un Consejo público, al tener muchas de sus gentes cariño por los wabanaki [40]. Evidentemente, los wabanaki adoptivos se habían convertido en un partido de paz dentro del campamento mohawk.

Además, empezaba a haber una conexión con el río Hudson en Saint-François. Los sciaticooks, los viejos aliados de los mohawks en el Hudson, se movieron como grupo a Odanak en 1754. Algunos, sin duda, ya se habían ido allí antes. Se decía que Paugus, matado en la fábula de la batalla del capitán Lovewell cerca de Pequawket, era un sciaticook que vivía en Saint-François, guiando un destacamento a Maine. De hecho, la influencia francesa se estaba moviendo hacia abajo, al Hudson, en la década de 1700. En 1731, Nueva Francia estableció su presencia en el centro de la vía fluvial Champlain-Hudson, con el fuerte Saint-Frederic en Cross Point. Hoy en día, Cross Point es el lugar donde está situado el puente de peaje a Middlebury, Conneticut y la reserva india Cross Point. Point domina el estrecho al final del lago Champlain, no lejos, al norte, del río mohawks, ahora la ruta nacional 90. El fuerte llevó la influencia católica francesa casi hasta las puertas de los mohawks. Seguramente, los jesuitas habían tratado de convertir a los mohawks en el siglo anterior. Pero, en la década de 1730, los indios de Odanak empezaron a aparecer en los registros de la parroquia del fuerte Saint-Frederic. Muy probablemente habían cazado con anterioridad en el lago Champlain, pero ahora familias enteras se estaban moviendo hacia allí, la mayoría a la aldea políglota de Missisquoi, al principio del lago [41]. Los franceses habían traído Saint Francis-Odanak más

[40] G. M. Day, ... *Saint Francis Indians*, pp. 24-25.
[41] G. M. Day, ... *Saint Francis Indians*, pp. 38-39.

cerca de los mohawks, facilitando el camino de los mohawks a Canadá. Mientras tanto, los viejos aliados de los mohawks, los sciaticooks, empezaron también a moverse al norte. No está claro quien llegó antes; de todas formas, los mohawks nunca admitirían que *siguieran* a alguien.

Los mohawks llegaron como líderes, no como seguidores. Pronto los mohawks encabezaban un vaga alianza de naciones cristianas nativas que se llegó a llamar las Siete Naciones del Canadá. El centro de esta confederación estaba en la aldea «mohaw religiosa» de Kahnawake, en los rápidos LaChine; allí era donde ardía el fuego del Consejo de las Siete Naciones. El antropólogo Frank Speck visitó Kahnawake durante la gran guerra, reuniendo tradiciones orales de la confederación. Éste es un relato oral, que transcribió Speck, de cómo debía ser en sus primeros tiempos, la casa del Consejo de las Siete Naciones, pudiera ser del siglo XVIII:

> En el centro de la casa del Consejo colgaba un gran gancho de madera suspendido del techo. Esto, de hecho, simbolizaba el fuego actual del Consejo ... Al presentar los delegados sus cinturones (*wampum*) éstos eran colgados en el gancho. Esta parte de la ceremonia era conocida como ... «añadir al fuego tizones»[42].

Alrededor del fuego del consejo, podríamos haber visto ottawas del este, tête de boule cree de St. Maurice y la banda oka de Kanesataki, en el lago de Two Mountains, donde los ottawa entraban en el sistema de San Lorenzo. Anteriormente, la misión en el lago de Two Mountains, atendía principalmente a los algonquino, como los nipissings; los mohawks kanesataki llegaron más tarde. Del este habían venido las «gentes del país del sol naciente», los wabanaki de Acadia, y quizá algunos refugiados hurones desde su aldea cerca de la ciudad de Quebec. Los iroquoís de la Présentation llegaron, desde arriba del San Lorenzo, donde el Oswegatchie baja corriendo desde Adirondack. La misión de Oswegatchie, situada cerca de la ciudad de Ogdensburg en el río de San Lorenzo, donde hoy está Nueva York, pronto se movió río abajo, a su «castillo religioso» de St. Regis, donde actualmente se unen Nueva

[42] F. G. Speck, «... Wabanaki Confederacy», p. 497.

York, Quebec y Ontario. En medio de todo estaban los conversos de la Seis Naciones de Kahnawake, que en aquella época incluía tanto a oneidas como a mohawks. Finalmente, de río abajo, vinieron los guerreros de la misión políglota de Saint-François, los odanaks.

«... *Y toma tu venganza*»

Puede que los líderes de las dos comunidades «mohawks religiosas» se consideraran el centro del escenario de las guerras coloniales; igualmente puede que lo creyeran los misioneros. «Me encuentro en una posición —escribió el abate Piquet, el sacerdote sulpiciano que fundó La Présentation— para hacer más que Francia e Inglaterra, y todas sus tropas» [43], han podido hacer con tanto dinero. Pudiera ser. Sin embargo, los guerreros de La Présentation y Kahnawake no se doblegaron tan fácilmente a los propósitos franceses. Nunca, por ejemplo, atacarían a sus propios parientes de las Seis Naciones que se habían decantado por los ingleses y que, a menudo, estaban en el centro de la lucha. Odanak, en Saint-François, era harina de otro costal.

> Esta nación de indios era famosa por su apego a los franceses —escribió en 1759 el mayor Robert Rogers— «y durante casi un siglo hostigaron las fronteras de Nueva Inglaterra, matando a gentes de todas las edades y sexos de la forma más bárbara ... Que yo sepa —añade Roger— llevaron a la cautividad y mataron en la frontera antes mencionada a 400 personas [44].

Las incursiones en la frontera de nativos, como en tiempos de Champlain, continuaba siendo una parte constante de la política de Nueva Francia. El historiador Francis Parkman resume los partes del gobernador de Quebec durante la guerra de los siete años como acreditaciones del «número de destacamentos que sus oficiales mantenían siempre trabajando». «Rellena página tras página —anota Park-

[43] F. Parkman, *Motcalm and Wolfe*, Boston, 1907, Vol. I, p. 71; Parkman cita una carta al gobernador de Nueva Francia, mandada el 8 de febrero, 1752.

[44] R. Rogers, *Journal of Major Robert Rogers, Ann Arbor*, 1966, original, 1765, p. 154.

man— con detalles de los *golpes* que han asestado; cómo uno trajo dos cabelleras inglesas, otro tres, otro una, otro siete». ¿El objetivo? «Castigar a los ingleses hasta que éstos anhelaran la paz». No todos los destacamentos venían de Saint-François, pero muchos sí. Parkman vio los fuertes ingleses en el lago Champlain, que muchos odanak frecuentaban, como un «nido de avispas», arrojando «enjambres» para «infestar los caminos y las vías del desierto»[45].

¿Que se podía hacer con los nidos de avispas? «¡Quemarlas!» dijo Jeffrey Amherst, comandante en jefe de las fuerzas británicas, acercándose a Quebec. A Odanak se le había ofrecido la paz, y la habían desdeñado, había llegado a encarcelar al emisario. «Tienes, de este modo, todo el derecho de partir —escribió el general Amherst al mayor Rogers el día en que Wolfe atacó Quebec— (a) atacar la colonia del enemigo...». «Recuerde las barbaridades que han sido cometidas por los canallas indios del enemigo —continuaba Amherst— ... viendo las crueldades infames que han cometido en los sujetos del rey, sin piedad». Recuerda, *y toma tu venganza*[46]. Y así lo hizo. Justo antes del amanecer del 5 de octubre de 1759, el mayor Rogers y 142 hombres, guardabosques y mohegan de Stockbrige, se abalanzaron sobre la ciudad de Saint Francis cuando todos dormían, arrasando todo delante de ellos. Rogers informó «El enemigo no tuvo tiempo de recuperarse, o de coger las armas para su propia defensa con lo que fueron destruidos». La carta del general Amherst le recordaba que «aun cuando estos malvados han asesinado de modo drástico y inmoral a mujeres y niños de todas las edades, mis órdenes son que ni a las mujeres ni a los niños se las mate o dañe». Esto era mucho pedir, ya que «Poco después del amanecer prendí fuego a todas las casas». «El fuego consumió a muchos de los indios que se habían escondido en los sótanos y los desvanes de las casas». Todo se había acabado a las siete en punto; a esa hora «habíamos matado, al menos, a doscientos indios», informaba Rogers lacónicamente[47]. ¡Tinieblas de la guerra del Rey Felipe!

Pero no deberíamos dejar la historia con el mayor Rogers. La tradición oral de Saint Francis nos da un relato algo diferente. La noche antes del ataque, Roger encontró la aldea absorta en una «gran fiesta

[45] F. Parkman, *Motcalm and Wolfe*, Vol. I, pp. 440-41.
[46] R. Rogers, ...*Major Robert Rogers*, pp. 144-45 (mi subrayado).
[47] R. Rogers, ...*Major Robert Rogers*, pp. 147 y 145.

o danza». ¿Era una boda, una celebración de victoria, un festival del maíz? Los informes varían, pero de todas formas, algunos aldeanos se fueron sigilosamente, o permanecieron lejos para poder dormir durante la noche. En otro informe, muchos se escabulleron porque fueron *avisados* del ataque. Parece que el aviso vino de uno de los soldados stockbridge del mayor Rogers, y fue llevado por una jovencita que había dejado el baile para tomar aire. Intentó dar la alarma, pero algunos no se podían creer que una advertencia tan horrenda pudiera venir de alguien tan joven. Sin embargo, muchos creyeron a la joven Casandra, y así se pudieron salvar. Sea como fuere la manera, el caso es que parte de los de Odanak debieron salvarse; el ejército francés, llegando a la escena cuando se estaban enfriando las cenizas, encontro 30 cadáveres. 20 de los muertos eran mujeres y niños[48]. Rogers, en todo caso, no estaba en situación de hacer cálculos sutiles sobre el número, puesto que sus prisioneros le informaron que dos destacamentos de franceses estaban buscándoles para cortar su retirada. Probablemente estimó el número de los presentes la noche anterior, restó su puñado de prisioneros, y supuso que el resto habían muerto en la aldea en llamas. La advertencia de los prisioneros no era una falsa amenaza; en la marcha al sur, un total de dos docenas de guardabosques, desperdigados en pequeños grupos, fueron matados o capturados por los franceses[49].

A pesar de todo, dejando a un lado el recuento de muertes, el informe de Rogers tenía bastante de verdad. Había prometido quemar el «nido de avispas», y había hecho justo eso. Mucho después de que Francia cediera Quebec en el Tratado de París, los nativos de Saint Francis seguían perdidos. Muchos habían ido a la misión de La Présentation, que se trasladó poco después de la de Saint Regis, a la frontera de Nueva York-Quebec. «Después de que su aldea fuera arrasada —se quejaba el jefe de St. Regis en 1769— vinieron a nosotros pidiendo refugio y acogida, y como era su expresión, deseando nuestra protección por ‘una noche’». Miles de noches más tarde, los abenaki, como los llamaban los ingleses, aún estaban en St. Regis. En 1770, le rogaron a sir William Johnson diciendo que «en el plazo de dos años encontraremos otro lugar». Johnson, que apareció con anterioridad, en la primera sec-

[48] G. M. Day, «Oral Tradition as Completement» en *Ethnohistory* 19 (verano, 1972), pp. 103-5; ... *Saint Francis Indians*, pp. 43-44.
[49] F. Parkman, *Motcalm and Wolfe*, Vol. II, p. 267.

ción, pensaba de otro modo. «Pienso —comentó sir William— que sí; que cuanto antes os mováis, mejor». Evidentemente algunos sí que se movieron; las gentes de Saint Francis ya no eran una amenaza para Nueva Inglaterra. «No creo —concluye el informe del general Washington en el Abenaki de Saint Francis— que nos hayan hecho ningún daño en ninguna ocasión ...»[50].

Retrospectiva

Hemos hecho una rápida retrospectiva de un siglo de guerras de poder. Durante todo este período, los aliados wabanaki y los algonquinos se mantuvieron como amigos leales de los franceses. Con su ayuda, Nueva Francia resistió contra el enemigo durante ese período, aun cuando eran superados en número de cañones y de hombres por el gigante que crecía al sur. No olvidemos que los wabanaki comenzaron la amistad al pedir a los franceses ayuda contra los mohawks. Pero casi en seguida, Champlain vio las posibilidades. ¿Por qué no atacar a Holanda e Inglaterra a través de sus compañeros comerciales nativos, y por medio de *sus* aliados, los wabanaki? Salvo un refinamiento, ése fue el sistema empleado hasta llegar al Tratado de París. Ese refinamiento vino después de la guerra del rey Felipe, cuando los aliados nativos de Nueva Francia atacaron *directamente* a los enemigos de Francia. Los refugiados permanentes de Nueva Inglaterra establecidos en las comunidades de las misiones, como Kahnawake y Odanak, sin duda, mitigaron esta política. La mayor parte de Nueva Inglaterra era oficialmente anti-católica (y anti-jesuita), y esto debió ayudar a marcar las líneas de la batalla a los nativos que vivían en misiones católicas a lo largo del San Lorenzo. Nueva Francia resistió en cuatro guerras —la del rey Guillermo a finales de siglo, la de la reina Ana, la de Lovewell y la del rey Jorge—, pero al final fue vencida en la siguiente, la guerra de los Siete Años. Para Nueva Francia era, realmente, una política ventajosa, que le ayudaba a persistir a pesar de su limitado nú-

[50] G. M. Day, ... *Saint Francis Indians*, pp. 47-48 y pp. 5354.

mero y la (a menudo) escasa y dividida *ayuda* de Francia. A pesar de todo, las cosas se complicarían, pues el juego de la guerra de poderes podía ser jugado por más de uno. En la década de 1700, los ingleses de Nueva Inglaterra tenían como aliados a los indios stockbridge, que eran discípulos de las enseñanzas calvinistas de Jonathon Edwards. Anteriormente, habían llamado a las Cinco Naciones y a los mohawks, cuando las cosas se pusieron difíciles. Las Seis Naciones (iroquoís), tal y como se formaron en la década de 1700, junto con las Siete Naciones del Canadá, son parte también de la próxima sección de la historia. Todavía después del Tratado de París, donde se cedía Canadá a Inglaterra, nos sorprende encontrar los mismos temas, y los mismos protagonistas, reemergiendo en la siguiente parte de nuestra historia. De ahí que, la balada de Ned Botwood, *Hot Stuff*, fuera popular durante las *dos* mayores campañas británicas en Norteamérica. El sargento Botwood escribió *Hot Stuff* la víspera de su partida al Quebec con el general Wolfe, y sus compañeros de rancho la cantaron durante toda la campaña del Canadá. La balada de Botwood sobrevivió a la siguiente guerra en Canadá, aun cuando él, desgraciadamente, no. ¿Por qué no habría de continuar siendo popular? De nuevo, en la década de los setenta, había guerra en el San Lorenzo; de nuevo, los ingleses encontrarían indios aliados y enemigos; y de nuevo, los franceses canadienses seguirían sus propias inclinaciones. Éste es un fragmento de la balada de Botwood:

> Con polvos en su peluca, y rapé en su nariz,
> Monsieur se agotará oponiéndose a nuestro ataque;
> Y vendrán los indios: pero la infantería ligera
> Pronto los obligará *a ellos* a irse a un árbol.
> ¿De unos pillos como estos tememos un desaire?
> ¡Avanzar ganaderos, y dejar volar vuestros ardientes
> chismes! *[51]

* «Chisme ardiente» es en inglés *hot stuff*, el título de la balada. (N. del T.)
[51] F. Parkman, *Motcalm and Wolfe*, pp. 243-44.

REINADO BRETAÑA

El rey Jorge y sus aliados nativos

John Wilkes se acurrucó cerca del hogar tratando de mantenerse dentro del pequeñísimo alcance del calor del fuego humeante de carbón. Desde el sombrero hasta las botas estaba vestido de calle, salvo por los guantes sin dedos que le permitían libremente agarrar su pluma de ganso. Se inclinó aún más para mojar la pluma en el tintero, que estaba puesto en el suelo justo al lado del hogar, y garabateó una línea en la hoja de encima de una pila de folios que se balanceaban en sus rodillas. Giró bruscamente la cabeza al golpearse la puerta detrás de él. ¡Maldito viento! Introducía la humedad del río en todas partes, fuera donde fuera un hombre en Londres. Bueno, si le hubieran mandado a Quebec, como había deseado fervorosamente años atrás, suponía, que también tendría frío allí. ¿Pero en Quebec, tendría un fuego de grandes troncos para calentarse las manos? Aun así, si al menos el rey cambiara de idea acerca de estas locas guerras en la colonia, podía haber lugar para los hombres con visión ... Wilkes sonrió con ironía y meneó la cabeza. Estaba en un estado discursivo, aun cuando estaba solo. ¡Mal signo, ese! Miró de nuevo al folio. No estaba mal, pero necesitaba un slogan, algo que se le quedara grabado en la mente a los oyentes, y algo que mañana se repitiera a la hora de la cena por la ciudad. ¿Qué tal, «la conducta de esta guerra va ... (algo) con su principio»? No estaba del todo bien, pero tenía soniquete. Wilkes anotó la nueva e incompleta frase al principio de la hoja en la que estaba trabajando. Empezó a leer, lentamente en un principio, probando cada palabra, luego más rápido, pero haciendo pausas aquí y allí para enfatizar, dejando que su voz se llenara de patetismo, y que fuera creciendo con la indignación.

«La conducta de esta *guerra* —empezó, alargando la última palabra— está *a la par* que sus principios». ¡Eso era! «El anciano débil, el infante desvalido, la mujer desamparada» —siguió— ¿han experimentado alguna vez la piadosa clemencia de los salvajes indios?» Wilkes miró hacia arriba, como si esperara que su armario le contestara, y, silenciosamente, meneó la cabeza. «Bebe la sangre de su enemigo, y su manjar favorito es la carne humana!» O al menos eso decían los colonizadores. ¿Sería verdad?

Wilkes se puso de pie, los papeles se esparcieron por el negro suelo, apurándose al llegar al punto dramático. «Me atrevo a declarar, señor —aquí levantó el puño y la voz a la vez— ¡que estas órdenes son indignas de un general de cualquier rey cristiano!»[52]

Las órdenes, sin embargo, son dadas a veces con la espalda contra la pared. Cuando la guerra estalló en la primavera de 1775, el gobernador Guy Carleton, sentado en el lugar que John Wilkes había deseado, se encontró con que sólo tenía dos batallones mal equipados bajo su mando. En todo el Quebec había menos de 900 hombres en la infantería británica, mientras que los milicianos canadienses parecían poco dispuestos a obedecer. Aun así, el gobernador Carleton dudó. En cambio, el coronel John Burgoyne no, intentando establecer su propio mando al principio de la guerra. «Los rebeldes están muy alarmados —escribió al primer ministro— con la noticia de emplear a los indios, más que con cualquier otra medida...». «Esto sólo —concluía— muestra la conveniencia de preparar con esmero y emplear esta maquinaria». Además, escribió el oficial que más tarde sirvió bajo Burgoyne, «Son absolutamente necesarios (como exploradores) en este país con tantos bosques»[53].

Necesarios, pero ¿estarían los nativos canadienses *dispuestos* a ser exploradores y tropas auxiliares de las fuerzas británicas? Durante muchos años, la política imperial se había dirigido con el propósito de que los nativos permanecieran aliados a los británicos. En 1763, por ejemplo, el joven Jorge III ordenó que «varias naciones o tribus no fueran molestadas ni perturbadas en sus posesiones de ... tierras de caza». Esto debía hacerse «con el fin de que los indios se convenzan de nuestra justicia» y «para evitar toda posible razón de descontento». ¿Pero lo hicieron? ¿Y se podía? Probablemente no. La proclamación real establecía los límites de la colonia blanca en el «Nacimiento de cualquier río que llegue al océano Atlántico desde el oeste», es decir, las tierras altas Appalachian—[54]. Esa línea, sin embargo, ya se había castigado en el otoño de 1763, y la oleada siguió hasta el comienzo de la guerra. «La

[52] J. C. Robson, *British Imperial Policy and the Northern Department Indians*, 1774-7, Tesis de «Master of Arts», Ottawa, 1983, p. 113, de un discurso en la Cámara de los Comunes.

[53] J. C. Robson, *British Imperial Policy* ..., pp. 98-99 y 153.

[54] P. A. Cumming, *et al.*, *Native Rights in Canada*, segunda edición, Toronto, 1972, p. 291. El efecto inmediato fue, claro está, estimular la rebelión pontiac.

sed de tierras indias —escribió sir William Johnson a Whitehall** en 1766— es casi universal». «Tus gentes —le dijo a Johnson, un orador de las Seis Naciones, vinieron por el oriente subiendo por nuestros ríos ... y ahora empiezan a llegar desde el sur ... Nada se ha hecho para alejarlos»[55]. Aun peor, pues el orador Wabash se quejaba de que, «... los ingleses en cuanto se instalan hacen del país el propio». ¿Podía la proclamación del rey Jorge cambiar todo esto?

Preguntar cuestiones difíciles acerca de la proclamación real es muy parecido a preguntar acerca de las vidas de los santos. A pocos de nosotros nos interesa la vida, por ejemplo, de san Valentín; nos interesa probablemente más cómo se celebra en la actualidad el día de san Valentín. Lo mismo se puede decir de la proclamación del joven Jorge III. Este documento ahora se reproduce en los libros legales, y ha sido citado innumerables veces en juicios. Establece una conexión directa entre los derechos de los aborígenes y los intereses del estado: «Nuestros intereses», como decía el rey Jorge. Por lo que ha resultado ser un recurso inestimable en la batalla de los derechos de los aborígenes en el siglo XX. No es mi intención quitarle importancia al papel de la proclamación en las luchas de este siglo. Sin embargo, si queremos entender su papel en la política del Imperio Británico en la década de 1700, debemos tratar de adoptar la perspectiva de ese siglo. Debemos preguntarnos, por ejemplo, si el rey Jorge tenía los medios para hacer cumplir su proclamación, o las órdenes y decretos que siguieron. ¿Podía él, de hecho, hacer que se mantuvieran? Pero aún peor, ¿tenían sus funcionarios la intención de seguir la política de favorecer el derecho de los nativos a sus tierras? No podemos dar una respuesta claramente afirmativa a ninguna de estas preguntas. La corona británica no tenía medios para detener la invasión de colonos a las tierras de los appalachian, ni aun en «el presente», que era todo lo que la proclamación prometía. Acerca de los derechos de indios a las tierras, los funcionarios del rey no querían ni oír hablar de ello. «Hasta donde se extiendan los dominios del rey —escribió el fiscal general del estado de Nueva York en 1765— Él es el manantial de toda la propiedad de la tierra». Resumiendo, «denegar este derecho de la corona en un lugar, es de hecho

** Whitehall es el Ministerio de Asuntos Exteriores inglés, que recibe su nombre de la calle en que está situado. (N. del T.)

[55] J. C. Robson, *British Imperial Policy* ..., pp. 51-53.

negar su derecho a reinar allí». Diez años después de la proclamación, Thomas Gage, comandante en jefe de las fuerzas británicas en Norteamérica, escribió a Londres acerca de los derechos de los nativos a las tierras. «Lo último (el derecho de los nativos) —concluía el general Gage— no encuentro que fuera nunca admitido por los franceses». Es más, Gage decía a continuación, que no se podía admitir que los nativos tuvieran derechos sobre sus tierras, «sin que esto estableciera un precedente peligroso»[56].

En definitiva, tal y como lo exponía el general Gage, era mejor no admitir nada; nada que pudiera apoyar claramente el derecho de los nativos, pero tampoco nada que pudiera mostrar a los aborígenes canadienses los débiles que eran los compromisos de la corona imperial con sus derechos. Mejor limitarse a vagas generalidades como la proclamación real. Esto era suficiente, puesto que las primeras naciones temían más a los americanos que a los británicos o a los de Quebec. Una vez más el gobernador de Quebec, ahora un británico, llamaría pidiendo ayuda a las primeras naciones en la guerra. «Nos dio todo tipo de ánimos —dijo Joseph Brant, jefe de guerra mohawk— y nos solicitó asistirle en la defensa de su país, y en tomar una parte activa en la defensa de las posesiones de Su Majestad». Y así lo hicieron. Brant continuaba diciendo «Al principio de la guerra americana ... Nos unimos, luchamos y sangramos por vuestra causa»[57].

La guerra empezó con la Declaración de Independencia americana, injuriando al rey Jorge por traer a «nuestras fronteras a los salvajes indios ... (provocando) la destrucción de todos, de todas las edades, sexos y condiciones». Los cargos imputados por los americanos tuvieron pronto su resonancia en la Cámara de Comunes. La guerra acabó con la oposición, la cual hacía reclamaciones ante el mal uso de las primeras naciones leales en la guerra americana. En la Cámara de los Lores, lord Walsingham atacó en términos terribles al Tratado de Paz, que había cedido las tierras de las primeras naciones del valle de Ohio y hasta el oeste del río Mississippi a América. «(A los aliados) se les invitó —se quejaba lord Walsingham— «por las declaraciones más alagadoras y seductoras». Una vez a su lado, sin embargo, se trató a los aliados nativos

[56] J. C. Robson, *British Imperial Policy* ..., pp. 73-74. Se apartó las tierras para las órdenes religiosas en Nueva Francia; esto sigue siendo un asunto contencioso en Oka.

[57] J. C. Robson, *British Imperial Policy* ..., pp. 74-75.

de manera injusta; Walsingham censuraba duramente al gobierno por su «vergonzoso e imperdonable trato» a los aliados aborígenes, que culminaba en el atroz Tratado de París. Gran Bretaña había simplemente traicionado a sus nativos aliados, especialmente a los transappalachia. El problema no era únicamente que los negociadores británicos estuvieran mal informados o se distrajeran por los encantos de París. Podía influir todo esto, pero su obra era bastante congruente con la política nativa británica del período. Esa política, como la de Nueva Francia antes que ellos, era la de animar a la guerra de guerrillas en las fronteras de Nueva Inglaterra. Para mantener a las primeras naciones a su lado se hacían grandes promesas sobre el tema de la tierra, y tenían cuidado de donar poco o nada.

«Suplir sus necesidades generosamente»

William Johnson aborrecía escribir cartas, especialmente cuando iban dirigidas a un hombre tan convencido de su propia rectitud como Jeffrey Amherst. Aun así, tenía que hacerse. Habría que soportar un infierno si el último disparate de Amherst en Olympus quedaba sin contestación. Sir William se acercó más a la chimenea, parándose para alcanzar un tronco de papel de abedul, y lo dejó caer en el centro del hogar. Miró con aprobación la llamarada de la corteza blanca al tocar las candentes ascuas, y notó el calor en la cara y las manos. De mala gana, se incorporó y se volvió hacia su escritorio, notando al hacerlo un pinchazo al final de la espalda. ¡Maldita sea! Sabía lo que Molly diría, que debería haber esperado a que fuera el joven Tom quien le atendiera el fuego. Bueno, habría que dejarle, ¿pero dónde estaba Tom? Seguramente en la cocina, bebiendo cerveza y charlando de cosas sin importancia, intentando ligar con la nueva fregona, la de la cabellera castaña rojiza. Por un momento tuvo en mente ir a buscarle ... Ah, pero eso, ¿en qué lugar le dejaría? No había nada que hacer, tendría que sentarse y empezar una carta. Pero en lugar de eso, empezó a pasearse impacientemente hacia arriba y hacia abajo delante del fuego, como un centinela en un piquete, marchando cerca de un brasero.

¿Cuál era la utilidad de que un hombre viniera al Nuevo Mundo, si su entendimiento se quedaba en el viejo? Amherst había estado unos pocos años en este país, pero no había aprendido nada. Pensaba que

aún estaba instruyendo a un regimiento en el mercado de un tranquilo pueblo inglés —por cierto, un destino perfectamente adecuado a sus talentos. Allí, si en el rancho de los sargentos se había gastado demasiado en cerveza y bolos de juego, sólo tenías que recortarles los suministros. Siempre se podía poner un poco más cuando fueran a irse en campaña. Sir William hizo una pausa en su pasos, y miró afuera, a los campos nevados alrededor de la casa. Se estaba levantado el viento, y estaba cambiando al noreste. Podría traer una tormenta desde lejos que cayera sobre ellos en Canadá, para su desgracia. Debería mandar la carta antes de que se quedaran aprisionados por la nieve.

Aquí los elementos cambiaban con facilidad; podían pasar de bueno a malo en un lapso de unas pocas horas, y desgraciado aquel pobre viajero que no hubiera previsto el cambio. Era lo mismo con los hombres, podían cambiar de un lado a otro y darte desde el otro lado; así, soldados que marchaban contigo un día podían caerte en emboscada al siguiente. Y el único punto fijo en todos estos elementos y humores cambiantes eran los obsequios. Con obsequios uno sabía a qué atenerse y también lo sabían los indios. Querían unas pocas ropas, mosquetes, pólvora y balas, y un poco de tabaco. Y, también, debía haber algunos obsequios para las mujeres, teteras de hierro forjado y agujas y cuentas de colores, puede que unos pocas buenas balletas. Nunca se debía desatender a las mujeres; después de todo, ¿no fue Molly y su clan de hermanas las que mandaron a los hombres mohawks camino de la guerra? Ahora Amherst estaba despreciando a todos ellos, hombres, mujeres y niños. No más guerra, no más obsequios. La guerra, sin embargo, continuaba todo el tiempo; era sólo el enemigo el que cambiaba. Amherst había vencido a los franceses, y quemado a los odanak. Para él, esto era la paz. Pero sólo significaba que el enemigo te atacaría por otro lado, en el momento que menos lo esperaras. Puede que por el oeste, los pontiac y sus naciones. Pudiera ... pero no importaba, realmente. Era una cosa buena tener a los mohawks a tu lado, del lado que fuera que llovieran los problemas. Ahora, ¿cómo demonios le explicaba todo esto a Amherst? Su mirada se distrajo de nuevo mirando afuera en donde caían los primeros copos de nieve.

«Es muy necesario —escribió sir William Johnson— y los indios siempre cuentan con ello ... el que se les suministre algunas ropas, armas y munición ... a la vez que herramientas para reparar sus armas». Sir

William estaba entonces en el punto medio de su carrera como superintendente de los indios del norte, en la que permaneció casi 30 años. Había sido nombrado superintendente durante la guerra del rey Jorge en la década de los cuarenta, con el cargo de mantener a las Seis Naciones del lado británico. Esta no fue una tarea fácil; con excepción de las Seis Naciones, pocos nativos de la frontera de Nueva Inglaterra habían participado en la guerra del rey Jorge, o en la guerra de los Siete Años que vino después.

> «Los franceses —escribió el diputado Johnson en 1765— siempre han adoptado las costumbres y modos de los indios, los han tratado de forma cívica y les han suplido las necesidades generosamente; de este modo se ganaron los corazones de los indios y gobernaron sus ejércitos» [58].

Esto fue escrito justo después de que los indios del oeste encabezados por los pontiac saquearan una fila de los puestos fronterizos británicos. Michilimackinac, Sadusky, St. Joseph, Venango, La Bouef, Pesque Isle, Miami y Ouitenon todos cayeron ante los destacamentos de los pontiac. Una gran alianza de shawnee, deleware, ottawa, ojibway, potawatomi y de seneca, los indios de las Seis Naciones más al oeste, recorrieron las fronteras oestes de la Norteamérica británica, arrasando durante más de dos años todo lo que se les presentaba. Después de la guerra de Pontiac, era probable que nadie ignorara los ruegos de sir William Johnson a favor de las gentes de su compañera Molly Brant —los mohawks, y sus aliados. De hecho, Whitehall consideró que las tacañerías del general Amherst habían ayudado a empezar, en primer lugar, la guerra con los indios del oeste.

Esto no quiere decir, sin embargo, que las cuentas de Johnson se pagaran siempre alegremente. En la década de 1760, el costo para lograr que los nativos de la frontera fueran «tratados cívicamente» y «suplidos generosamente» ascendía a un total de 1.000 libras. El general Gage pagaba ahora las cuentas, ya que a Jeffrey Amherst no se le había permitido seguir metiendo la pata en su puesto. A Amherst le sucedió,

[58] J. C. Robson, *British Imperial Policy* ..., pp. 29 y 42. La carta de Johnson tiene fecha del 12 de febrero, 1761; esto es, entre la conquista de Quebec y la rebelión Pontiac en 1763-65.

en el puesto de comandante en jefe de las fuerzas británicas de Norteamérica, Thomas Gage, segundo hijo del vizconde Gage. El general Gage nunca dudó de que los gastos de Johnson fueran bastante ajustados, pero algunas veces se preguntaba cómo pagarlos; así, en 1766 escribió «No dudo de la necesidad y la realidad de (estos) ... gastos del caballero, pero desearía poder evitar la responsabilidad ... de saldar las facturas» [59]. Sin embargo, no podía evitarse; hasta la víspera de la guerra revolucionaria, Johnson, y el Departamento indio, se mantuvieron bajo la dirección del comandante en jefe. Desde su oficina en la ciudad de Nueva York, el general Gage, escribió regularmente a sir William en Johnson Hall, cerca del río mohawk, en el norte del Nueva York. Mandó consejos, y, de peor gana, fondos para dar obsequios a los aliados nativos. ¿Qué obsequios dieron Johnson y sus diputados? Eran los mosquetes, la pólvora y los perdigones mencionadas por sir William, junto con recambios de balas, cuchillos, hachas, tabaco y provisiones para el camino de vuelta. Entre los obsequios se incluían algunos de ostentación junto con los útiles: sombreros de castor adornados con cintas, conchas *wampum*, bermellón para pintura de cara. Johnson nunca se olvidaba de traer algo para las mujeres de las naciones aliadas: pucheros, agujas, hilo, cuentas de colores, tijeras [60]. Todo el mundo tenía que quedar «suplido generosamente».

Pasaron dos guerras, y muchas décadas. Ya en 1823, Canadá estaba en paz. Una vez más, Whitehall quería recortar los fondos para el Departamento indio. ¿Sería prudente, pensaba el ministro de Hacienda, reducir la cantidad de obsequios, sustituyendo la pólvora, las balas y los cuchillos, por artículos más prácticos o, en último lugar, no volver a obsequiar a los nativos? No era una buena idea, contestó sir Peregrine Maitland, gobernador de la Alta Canadá. Las opiniones de sir Peregrine, que había comandado la primera brigada de la primera división de Waterloo, tenían algún peso en Whitehall. A los indios, señaló sir Peregrine al secretario colonial en Londres «... se les ha dado la esperanza de que la subvención real continuaría». Realmente, la reducción gradual de obsequios después de la guerra de 1812 había ocasionado «una seria inquietud acerca del modo en que iban a ser contempladas sus pe-

[59] J. C. Robson, *British Imperial Policy ...*, p. 22.
[60] W. R. Jacobs, *Diplomacy and Indian Gifts*, Standord, 1950, pp. 5 y 11.

ticiones de las retribuciones de Su Majestad, de aquí en adelante». Además, «... Sin la cooperación de los indios, que combatieron con nosotros en la defensa de su propia tierra contra los invasores —advertía Maitland— esta provincia (Ontario) no se habría salvado, como parte del imperio»[61].

Justamente, los nativos canadienses habían sido un factor crucial en las campañas de 1812-14, y pudiera que lo fueran de nuevo. Sin embargo, la posición de las primeras naciones canadienses había cambiado bastante desde la década de 1700. Las dos guerras entre británicos y americanos habían producido una inundación de inmigrantes *lealistas* especialmente en el Alto Canadá —hoy en día Ontario. Ya no estaban los nativos canadienses en una posición de poder defender su propiedad contra la marea de colonizadores que avanzaba. Por lo que, no era el momento oportuno para acabar con el Departamento indio; a algunos eso les parecía que era como «una señal general para el pillaje» de las propiedades indias. En un informe a la oficina colonial en 1828, el secretario del gobernador general canadiense esbozó los horribles espectros que acechaban a los nativos en un futuro sin tierras. Sin sus tierras, los nativos tendrían que estar «completamente mantenidos y sustentados por el gobierno». De otro modo, «se morirían de hambre por las calles de las aldeas y pueblos de nuestro país, si no pueblan las cárceles de los mayores pueblos y ciudades». O enfrentados con el hambre y la dependencia «se lanzarían ... a los brazos de los americanos»[62]. Por lo tanto, los nativos y el gobierno canadiense todavía se necesitaban mutuamente.

Por primera vez, entonces, la dependencia era mutua. Sin embargo, ¿había una salida para los nativos y el gobierno? Si los nativos pudieran aprender nuevos trabajos y comercios, cabría la posibilidad de que pudieran prescindir de sus obsequios anuales. A lo largo de todo el verano y el otoño de 1836, el secretario de los asuntos indígenas visitó a los indios de las reservas indias. St. Regis, el lago de Two Mountains, Kahnawake, St. Francis, los Huron de Lorette cerca de la ciudad

[61] J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry into Indian Affairs in the Canadas*, 1828-1858, Ottawa, 1985, p. 19.

[62] J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry* ..., p. 21. Claro está, que algunos inmigrantes «gubernamentales» como los potawatomi en la península Sawgeen, y las Seis Naciones cerca de Brantford, eran nativos.

de Quebec; todo lo que había sido parte, en el siglo pasado, de las Siete Naciones del Canadá. En cada comunidad, el secretario planteaba dos grupos de preguntas a los jefes y consejeros. «Supón por un momento, hermano, —el interpelante preguntaba— que tu padre, el jefe en el gobierno, pensara que es más apropiado ofrecerte un dinero equivalente en vez de los artículos ... que ahora recibes como prima anual»; y añadía, por otro lado «¿Desearías que el sistema actual continuara?» En los dos casos preguntaba del siguiente modo: «¿Darías tu consentimiento para que parte del valor de tus obsequios, o del dinero conmutado ... fuera gastado en montar una escuela, en proporcionar libros de instrucciones, y en el pago de un maestro, para el beneficio de la educación de tus hijos?». En cada consejo, desde St. Regis a la ciudad de Quebec, los consejeros opinaron que era mejor continuar con el sistema de las primas reales, pues los obsequios de ropas y herramientas eran una gran ayuda, y no con los dineros del rey, que podían malgastarse en bebida. También coincidían todos en que eran claros los «beneficios de una educación» para sus hijos. Sin embargo, todas las bandas eran tan pobres que echarían en falta, gravemente, cualquier suma desviada de sus obsequios anuales[63].

La idea de conmutar los obsequios al pasar un año ya no le parecía tan buena al gobierno canadiense. En 1838, las historias que salían en los periódicos de los juicios de los rebeldes, hizo que todo el mundo siguiera teniendo en mente la rebelión del año anterior, y la logia de cazadores americanos atrajo a los «cazadores patrióticos» atacando la costa sur de San Lorenzo. Otra vez, el canal Champlain-Richeleau estaba en pie de guerra con incursiones en la frontera. Y una vez más, los mohawks fueron leales a la corona. En noviembre, un destacamento de Kahnawake fue capturado por los invasores de la logia de cazadores, cerca de Montreal. En diciembre de 1838, el consejo directivo de Ontario aprobó el uso de soldados nativos contra los «cazadores patriotas». Así, que por un tiempo, nada más se dijo acerca de abolir los obsequios.

Sin embargo, algunos oficiales pensaban en si los obsequios no deberían incluir cosas más prácticas —pantalones y zapatos, por ejem-

[63] J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry* ..., pp. 44-45; las reservas en Quebec, evidentemente, sirven como modelos a aquellas de Ontario.

plo— [64]. Quizá los nativos nómadas necesitaban mantas, pólvora y balas, pero los indios granjeros deberían recibir ropas, zapatos, semillas y apeos de granja ¿verdad? Así pensaba la comisión oficial al investigar el trabajo del Departamento indio acerca del trabajo en la década de 1840. En este período, las reservas de Ontario también estaban experimentando con dar a los granjeros indios «una licencia de tenencia ... no transferible a un hombre blanco». De este modo, las tierras de las reservas serían parceladas en terrenos de 100 acres para familias nativas que las cultivarían, sin que fueran absorbidas por los vecinos blancos sedientos de tierra. Cuando las familias granjeras hubieran obtenido sus licencias, más tarde llamadas «los resguardos de situación», los comisarios recomendaron que se les diera de una vez por todas una donación de aperos de labranza, «como conmutación a todo reclamo posterior de regalos» [65].

Esta medida era seguramente una forma de reducir la fuga de obsequios, al igual que la idea de hacer listas de cada banda. Sólo aquellos que aparecían en las listas oficiales iban a recibir obsequios; ni las *medias-razas* ni las mujeres nativas que se habían casado con blancos los recibirían:

> (El) principio ha sido aprobado por el gobernador general quien ha ordenado que ninguna mujer india que viva, casada o de otro modo, con un hombre blanco recibía obsequios [66].

Los deseos del entonces gobernador general, lord Sydenham, pronto fueron reunidos en una ley. De este modo empezó el desarrollo de siglo y medio, de una criatura extraña, que sólo se encuentra en Canadá, los *indios sinestatuto*. El principio lanzado por lord Sydenham y sus comisionarios indios, de hecho se mantuvo vigente hasta 1985. Durante todo este tiempo, las mujeres nativas que se casaban con blancos, junto con sus descendientes, eran apartadas de cualquier beneficio de ser indias. Este principio de exclusión, junto con otros que fueron surgiendo gradualmente, produjeron muchas generaciones de personas que vinie-

[64] P. A. Buckner, «Rebellions of 1837» en *The Canadian Encyclopedia*, segunda edición, 1988, Vol. III, pp. 1831-33; J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry* ..., p. 51 y 84.
[65] J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry* ..., pp. 92-94.
[66] J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry* ..., p. 91.

ron a ser conocidas por el extraño término, de *indios sin-estatuto*. Éstos eran simplemente nativos que no eran reconocidos por el Departamento indio. El capítulo IV de la segunda parte revisará, con más detalle, las ironías de una política que produjo estos aborígenes oficialmente no reconocidos. Aquí, sin embargo, consideraremos la génesis, en la década de 1850, de otra política de exclusión: las disposiciones para la «emancipación».

En la década de 1850, sir Francis Bond Head, gobernador lugarteniente de Ontario, instó a los agentes locales del Departamento indio para que identificaran a los miembros de las bandas que fueran «aptos y dispuestos» a asumir «una nueva forma de vida». Aquellos que estuvieran verdaderamente dispuestos para esta nueva vida iban a convertirse en ciudadanos canadienses; es decir, iban a ser emancipados. En 1857, Bond Head puso estas nociones en forma de anteproyecto de una legislación. Ésta fue aprobada en junio de ese mismo año como «decreto para el fomento gradual de la civilización de las tribus indias de la provincia, y para enmendar las leyes sobre los indios». El decreto intentaba, en último caso, que se suprimiera toda la distinción legal entre los nativos y los otros residentes de Ontario. Bajo el decreto, aquellos «aptos y dispuestos» a convertirse en ciudadanos podrían recibir una parte de pensiones vitalicias y una parte los repartos de tierras de las bandas[67]. Esta legislación, que después fue recogida por la confederación de la nueva nación de Canadá, permaneció como pilar de la política en asuntos indios durante 12 décadas, desapareciendo sólo en 1985. Todos aquellos que redactaron y reformaron el decreto en las sucesivas variaciones, rara vez consideraron lo que esto significaba para los indios. Si lo hubieran hecho, le hubieran encontrado con que los nativos eran bastante indiferentes a las medidas de su «civilización gradual». Incluso aquellos que pretendían la emancipación electoral querían también mantener su estatuto de miembros de bandas. Es decir, querían ser ciudadanos e indios, mientras que la ley canadiense les obligaba a escoger entre lo uno o lo otro.

Al mismo tiempo, el gobierno canadiense estaba enfrentado con una elección poco deseable. En la década de 1850, Whitehall quería librarse del asunto indio, de una vez por todas. ¿Debía Canadá asumir

[67] J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry* ..., pp. 136 y 140-42.

el asunto, y pagar las cuentas? «Se debería sentir reticencia a continuar esta pesada solicitud sobre los recursos de este país —decía el secretario colonial Henry Grey, tercer conde, en una carta al gobernador general canadiense—. «Estas subvenciones a los indios —argumentaba— sólo pueden hacerse para conseguir una mayor aportación a la paz y seguridad de la provincia (de Canadá)». Es decir, Canadá tenía los beneficios, mientras que Gran Bretaña las cuentas. Considerando una subvención para el Departamento indio, el conde Grey concluía, «su señoría, tiene, por lo tanto, que estar preparado para la inmediata reducción de su cuantía ...»[68]

Las cosas empeoraron, pues, efectivamente, en 1860, la oficina colonial pronto puso fin a los fondos del Departamento indio canadiense. Sin embargo, Canadá estaba preparada para seguir en la brecha pagando los gastos del Departamento, aunque no los gastos de los obsequios anuales a los nativos. «Un decreto acerca de la administración de las propiedades y tierras de los indios» entró en vigor, justo cuando se agotaban los fondos imperiales. Hacerlo de otro modo, dejaría a los nativos a la deriva, sin proteger sus tierras y derechos, y esto era impensable. Hubiera sido, de hecho, «equivalente a abandonarlo a la inmediata e irrevocable ruina», concluía un comité legislativo. « ... Los pueblos nativos —escribió el gobernador general— requieren gran cuidado y consideración para asegurar sus derechos mientras sus tierras sigan abiertas a la colonización»[69]. Desde este punto de vista, la política india imperial se convirtió en la política india canadiense. La categoría de nación aún estaba a siete años vista, aunque Canadá ya había hecho propio el Departamento indio.

«Intereses de mayor magnitud ...»

En 1860, los oficiales canadienses creían, probablemente, que estaban tomando una responsabilidad temporal, que iría terminando al ir los nativos adquiriendo las ventajas de las nuevas previsiones legales para su «civilización gradual». Sin embargo en Whitehall, Herman Me-

[68] J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry* ..., pp. 131-32.

[69] J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry* ..., pp. 153-55. Este informe fue presentado en 1858, antes que la oficina colonial pusiera sus cartas boca arriba.

rivale era escéptico. Merivale, un antiguo profesor de Oxford, que trabajaba en la oficina colonial, había visto en otros sitios a los indígenas *amalgamarse* con los Europeos, formando las «razas de sangre mixta». Al norte y al oeste de las provincias canadienses, en la tierra de Rupert, esas gentes de «sangre-mixta» habían crecido a la vez que el comercio de pieles. ¿Ocurriría lo mismo en Canadá? No necesariamente. Merivale creía que aquí los nativos estaban provistos de mayor «profundidad y fortaleza de carácter». Sin embargo, encontró en ellos, «si no menos capacidad para el progreso» sí al menos «mayor reticencia a recibirlo». Estaban, de hecho, poco dispuestos «a asociarse al hombre civilizado»; tenían una «indomable impaciencia por el control»[70] Tanto es así que, muchos otros anotaron que el proceso de *civilización* de los nativos estaba yendo mal en un Canadá pre-confederado.

Quejas, dudas, preguntas, y especulaciones sobre este tema abundaban en la correspondencia oficial de ese período. Los bienes no se vendían, y no era suficiente culpar a los vendedores o clientes. O los nativos no tenían «capacidad para el progreso» o pudiera ser, que los profesores, misioneros, superintendentes y administradores no estaban a la altura de las circunstancias. En todo esto, nadie había pensado en los fallos del producto que se estaba ofreciendo; sin embargo, ése era precisamente el problema. Los nativos no estaban entusiasmados con apartarse de los suyos y adquirir los modos blancos. Seguramente, querían, un modo de mantenerse a sí mismos en las nuevas condiciones, fuera como granjeros o como trabajadores. Sin embargo, querían ser comunidades de granjeros *nativos* o trabajadores *nativos*. No tenían ningún interés en *amalgamarse* con la población general. De hecho, en una fecha tan tardía como la de 1880, sólo había surgido un candidato nativo a favor de la «emancipación».

Resumiendo, los aborígenes no estaban convirtiéndose en *ciudadanos* ni *amalgamándose* con la población blanca. Pero había pocos atractivos para empezar, otra vez, a esbozar una política nativa completamente nueva; éste era el resultado en su mayor medida, del modo en que los oficiales de Whitehall y de Canadá concebían la política con los

[70] H. Merivale, *Lectures on Colonization and Colonies*, Nueva York, 1967, original, 1841, p. 493. Cuando Merivale escribió, en 1841, Canadá terminaba a la altura de la tierra del San Lorenzo y de los Grandes Lagos; al norte, y al este estaba la «Tierra de Rupert», provincia de la Compañía Hudson's Bay.

indios. Antes de la confederación, la política de asuntos nativos era casi siempre arrastrada por otros objetivos políticos. Sir William Johnson, en 29 años de servicio con el Departamento indio, recibía las órdenes del comandante en jefe británico de Norteamérica. De esta manera, durante la mayor parte del siglo XVIII, el departamento indio era parte y subdivisión del Departamento de guerra. Esto no era, después de todo, tan diferente del modo como lo hubiera enfocado Champlain; para él, la política india era la política de defensa y viceversa.

Esto no quiere decir que la política británica sobre asuntos nativos siguiera siempre la misma línea. En el siglo XIX, por ejemplo, el Departamento indio se convirtió en parte de la oficina colonial, por lo que, la política sobre asuntos indígenas en este período se hizo y aplicó por oficiales cuya mayor preocupación era el desarrollo político y económico de los colonos blancos. Nadie, ni los funcionarios coloniales, ni los políticos, ni los colonos, ni los comentaristas, veía que los nativos pudieran aportar nada, en absoluto, al desarrollo de la colonia. Pocos años antes de la mitad del siglo, por ejemplo, sir Edmund Head, más tarde gobernador general, fue nombrado gobernador lugarteniente de Nueva Brunswick. Sir Edmund hizo muchos planes para el *adelanto* de los micmacs de la colonia. Sin embargo, los micmacs eran de poca importancia para la asamblea legislativa, cosa que quizá fuera mejor para ellos; ¡se libraron de los planes de Bond para su *desarrollo*! De todos modos, la preocupación central para sir Edmund era la intervención de la responsabilidad del gobierno; los micmacs obtuvieron, como máximo, que se pensara en el asunto[71]; y así fue en todas las provincias canadienses. No sólo estaban los aborígenes considerados como de poca importancia, sino que los oficiales encargados de la protección de los intereses nativos siempre estaban trabajando bajo las pesadas cargas de otro asuntos. Es comprensible que los oficiales coloniales resistieran impacientes frente a los defensores de los intereses nativos. Herman Merivale, por ejemplo, aceptaba que la sociedad para la protección aborigen tenía *buenas intenciones*, representando, como debían, «un sentimiento sano y común británico». Británico o no, sin embargo, los miembros y seguidores de la sociedad para la protección aborigen y los administradores co-

[71] D. T. McNabb, «Herman Merivale and Colonial Office Indian Policy in the Mid-Nineteenth Century» en *Canadian Journal of Native Studies 1*, no. 2, 1981, pp. 285-86.

loniales estaban hablando, sin duda, idiomas distintos. «Nunca —se quejaba Merivale, ven, o pretender ver, los dos lados del asunto». «En consecuencia sus sugerencias prácticas —añadía Merivale— ...son de un carácter que probablemente causaría asombro a las personas del lugar»[72].

De este modo, «las gentes del lugar» probablemente vieron a los aborígenes indios como una molestia en el mejor de los casos, y como una amenaza en el peor de ellos. Los administradores parecían ver a los nativos (y a sus defensores) como paralizadores, como parte del pasado, sin un lugar en las crecientes colonias canadienses. Estos oficiales idearon, como ha señalado el historiador John Leslie, una política hacia los nativos «que parecía funcionar», al menos cómo lo veían los ayuntamientos del gobierno. Todo esto mejoraría cuando los nativos aceptaran el decreto de civilización de 1857 y se convirtieran en ciudadanos. Por lo menos, de momento, las primeras naciones no estaban en pie de guerra, como los nativos de América. De nuevo, esta visión selectiva por parte de los políticos tenía mucho que ver con su división de responsabilidades y lealtades. John Leslie resume la política acerca de los asuntos nativos, en el Canadá anterior a la confederación, como:

> ...El Departamento indio estaba, desde su comienzo, sujeto a una rama u oficial del gobierno cuya tarea principal era la responsabilidad de un asunto particular del imperio. Podía ser la seguridad colonial, las fronteras de las colonias, o el desarrollo de los recursos ... Esta política, tal y como se desarrolló en el Canadá, era calificada de exitosa (mientras) las fronteras permanecieran pacíficas[73].

En general, las fronteras *estuvieron* en paz antes de la confederación, así que se creía que era apropiado seguir con la política que se había aplicado. Las reservas, los colegios de las misiones, los «resguardos de situación», las listas de las bandas y la emancipación, todo era parte de la política de asuntos indios antes de la confederación. Todo se mantuvo en su lugar hasta después de 1867. Estaría bien recordar, sin embargo, que todas estas estipulaciones estaban desarrolladas por hombres que sólo trabajaban media jornada como administradores in-

[72] D. T. McNabb, «Herman Merivale ...», p. 299.
[73] J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry* ..., p. 188.

dios. Los problemas e intereses de los nativos formaban sólo una parte de sus cometidos, a menudo la parte menos importante de todas. «Intereses de mayor magnitud han surgido —comentaba una investigación oficial en 1858— y los indios se han perdido de vista ...» [74]. En los capítulos que siguen, descubriremos lo lejos que se habían perdido.

[74] J. F. Leslie, *Comissions of Inquiry ...*, p. 143.

Capítulo III

«... MIENTRAS SUS TIERRAS ESTÉN ABIERTAS A LOS COLONIZADORES»

Mientras la gran canoa se deslizaba por las sombras, más allá del puesto de la bahía Hudson, Duncan oía los tambores resonando desde el otro lado del lago. ¿Qué demonios estaba ocurriendo? Ya lo descubriría, primero estaba el lío y ritual de varar las canoas, montar el campamento, encender los fuegos para el té —aunque bien sabía Dios que las rocas lisas al borde del agua estaban lo suficientemente calientes como para cocinar la cena.

El viejo James había saltado ágilmente a la ribera antes de que llegaran a tierra, y ahora estaba dirigiendo al grupo, viendo que las canoas estaban bien amarradas, haciendo gestos, señalando, llamando, y hablando en voz baja a los remadores indios. Duncan le dejó hacer, mientras caminaba a través de la atareada multitud en la ribera arenosa delante de las proas. Se fue directamente al edificio de troncos que estaba a 50 yardas de la ribera; la bandera roja de la provincia revoloteaba de un palo sin corteza, aún verde y un poco torcido, clavado en un pequeño montículo de tierra reciente, justo delante del edificio. Sabían que venían, ¿no?

Al acercarse Duncan al puesto comercial, un hombre pequeño, barbudo, que llevaba un sombrero gris maltrecho, salió por la puerta, que estaba abierta del todo, en dirección al lago. Éste tenía que ser McKenzie. Mejor conocerle antes de que se entrometiera todo el grupo, blancos e indios.

Se acercó al comerciante y le dijo: «Sr. McKenzie, supongo. Soy Duncan Scott, comisario de comercio. Me temo que me he traído a una multitud conmigo, dando por supuesta su hospitalidad».

«No se preocupe, señor. Ha dicho Sr. Scott, ¿no? ¡Ese nombre es bonito!» *. McKenzie hizo una pausa y mirando a Duncan alzó la cabeza y sonrió. «¿No viene dentro?»

Duncan no apreciaba especialmente a los comerciantes. Eran, por hablar de alguna manera, los competidores en los negocios. Aun así, este comerciante parecía ser un tipo decente, y era agradable tener una charla tranquila de la «tierra del lago y el brezo», que aún vislumbraba con brillo en los ojos de McKenzie.

«¿Nunca has vuelto?» le preguntaba Duncan, refiriéndose a Escocia. Pronto, los otros del grupo del tratado se librarían de la conmoción en la ribera y encontrarían el camino hasta aquí. Y entonces se entraría en negociosos: «¿Cuántos indios tiene en sus registros, mi buen amigo?». Y «¿Hay algunos indios del río Albany que vengan aquí a comerciar, compañero?». Ya se estaba imaginando al comisario dándole vueltas a esos puntos. De todos modos, todo iría bien durante el día ...

«...Puede que vuelva a Escocia cuando acabe el tiempo de servicio con la compañía, no sé». McKenzie debía haber estado hablando un rato, suponía Duncan. «Sabes —siguió el comerciante— durante todos estos años que llevo en la bahía casi no he puesto el pie en el sur de Canadá ¿Cómo es?»

Mientras Duncan consideraba cómo empezar a contestar a una pregunta como ésta, oyó pasos a su espalda, y se volvió para ver a varios de su grupo, guiados por MacMartin, entrando en la cabina.

«Esos tambores —MacMartin lanzó un pulgar sobre su hombro— ¿A cuenta de qué es todo *eso*?». Duncan vio al comerciante ponerse rígido con esta interrupción, y luego ponerse de pie lentamente.

«Buenos días señor, J. D. McKenzie, a su servicio». Duncan se puso de pie a su vez de un salto, y empezó a hacer las presentaciones. Pero su compañero comisario no dejó que la cosa se pospusiera, e interrumpió antes de que Duncan pudiera terminar la ronda haciendo las presentaciones de todo el grupo, que se había congregado en la cabina.

«McKenzie, ¿sabes lo que están montando los indios ahí fuera? Están haciendo un estrépito del diablo. ¿Debería alguien ir a hablar con ellos para hacer que se cayaran?». Duncan pretendió examinar un par de guantes de piel de rata almizclera que estaban posados en un banco

* Tanto Scott como McKenzie son escoceses, como se verá por la conversación que sostienen, donde utilizan giros escoceses que se han perdido en la traducción, de ahí que a McKenzie le guste el nombre.

cercano, evitando la mirada de ojos brillantes de su compatriota comisario. «Supongo que en opinión de MacMartin, yo soy el experto —murmuró Duncan—, medidas que hay que tomar y todo eso.»

«Es allí en la reserva, señor —explicó McKenzie— están montando allí un poco de baile. ¿Quieren que hagamos una visita?»

«Buena idea», concluyó Duncan al fin. No le parecía una buena idea en absoluto, pero nadie iba a dejar el asunto una vez empezado. «¿Por qué no vamos todos a la reserva? Estoy seguro de que el señor McKenzie nos mostrará el camino.»

Hubo murmullos de consentimiento, y todos los hombres del grupo del tratado empezaron a desfilar fuera de la cabina de McKenzie. MacMartin miró fijamente a Duncan un momento, y a continuación meneó la cabeza al salir, enjuagándose la frente con un pañuelo.

«¿No es un día precioso para ir a remar al lago?» preguntó McKenzie, señalando al lago Lac Seul.

«Sí —admitió Duncan— supongo que sí. ¿Vamos?» preguntó, sonriendo al comerciante con ironía.

Había un gran grupo en la canoa de carga, que era dos veces más grande que la canoa normal de Peterborough. Duncan, McKenzie, el doctor y otros dos policías como guardia, todos se apiñaron en la gran canoa; dejaron al viejo James y su tripulación montando el campamento. La reserva estaba al otro lado del puesto, en una punta que sobresalía en el Lac Seul, con una larga y estrecha bahía justo al este. Al contrario que la mayoría de sus compañeros, a Duncan le encantaban las canoas. Se había pasado largas, perezosas vacaciones remando en zonas del monte de Quebec. No había podido remar mucho en este viaje —el viejo James no quería ni oír hablar de ello—, así que disfrutó al coger de nuevo el remo de proa, y al precipitarse la gran canoa deslizándose cruzando el lago, conducida por tantos remeros. La aldea india, en un principio era sólo perceptible en el bosque por los golpes de tambor que partían de ella y por columnas delgadas de humo que debían venir de los fuegos de cocinar. Sin embargo, cuando había empezado a sudar por el esfuerzo, Duncan empezó a ver tiendas, tipis, y hasta unas pocas chabolas asomando entre los arbustos que las rodeaban. Había canoas indias metidas entre los arbustos, al borde del agua, justo al dar la vuelta en ese punto. Duncan remó con fuerza para dejar pasar a la gran canoa justo entre las de los indios, y saltó a las sombras de enfrente.

McKenzie, sorprendentemente ágil, también saltó con él, al igual que los dos policías de guardia de caras coloradotas. Los otros, pillados de improviso, vacilaban cómo saltar, y aún estaban a bordo cuando Duncan y los otros tres habían empujado la proa de la gran canoa a la ribera y atado la amarra a un tronco caído.

Lo que debía hacer, reflexionó Duncan, era encaminarse a los tambores. Sin embargo, no era tarea fácil, porque los golpes de tambor resonaban por la ribera y el lago, dando la impresión de venir de todas partes; no vieron a nadie lo suficientemente cerca como para poder preguntarle la dirección. McKenzie parecía saber el camino, así que Scott le siguió en dirección al grupo más cercano de tiendas y tipis. Al empezar a moverse, Duncan notó cómo el viento giraba a su derecha, y luego dejó de sentirlo. Al subir unos pocos pasos desde el lago, sintió como si estuviera entrando en un baño turco. El cielo enfrente de él, tenía una apariencia tormentosa, y había nubarrones en el horizonte. Ahora que el viento se había calmado, las moscas comenzarían a salir en manada. Esperaba que esta circunstancia acortara la visita.

McKenzie eligió el camino entre las tiendas tipis de la aldea ojibway, rodeando grupillos de habitantes, dirigiéndose a un grupo de moradas a un cuarto de milla del lago. Grupos de indios, hombres, mujeres y niños, se apiñaban por allí y los golpes del tambor parecían más fuertes. Duncan, detrás del comerciante de pieles, estaba ahora sólo a un tiro de piedra de la multitud de indios. Miró detrás de él para ver al resto del equipo, emparejados de dos en dos y de tres en tres, andando lentamente detrás de ellos. Toda una sensación de urgencia, sin duda, la habían dejado cuando el viento cesó y la temperatura subió. Pudiera ser que consiguiera cruzar una o dos palabras antes de que todo su grupo llegara a los indios.

«Sr. McKenzie —gritó a la espalda del comerciante. Duncan mencionó a los indios del río Albany, y McKenzie se ofreció a explicar a la aldea el propósito de la visita. Estaban aún a un par de días de remo de las colinas, pero uno nunca podía saber en dónde habría indios del río Albany.

McKenzie se mezcló con facilidad en la multitud, y empezó a dirigirse a ellos, en lo que Duncan supuso que era Ojibway. Vio que el comerciante hacía un gesto en su dirección, y luego al grupo de indios reunidos, y al final, en un gesto dramático y profundo, hacia el noreste, donde corría el gran río Albany. Los golpes de tambor seguían sin dis-

minuir mientras la muchedumbre, en camisa de franela y vestida con alegres estampados, se apiñaba alrededor de McKenzie. Duncan se abrió camino entre el lío de indios a los que se dirigía McKenzie.

Los golpes de tambor resonaban a pocos pasos, desde un claro que hacían las ramas de los chopos. Duncan se movía a través del quieto y muerto aire, como un ave zancuda en un pozo caliente y fétido. Los tambores le ponían los nervios de punta. ¿Nunca se cansarían? Duncan notó cómo una gota de sudor recorría su mejilla hasta el cuello para caer en el cuello abierto de su camisa. Las moscas zumbaban en sus oídos, los cuales le resonaban. Sin duda, empezarían pronto a comer, especialmente ahora que las nubes se estaban amontonando tapando el sol. Arriba se estaba cargando una tormenta; debían irse, o se arriesgaban a que les pillara. Duncan miró a su izquierda para ver si McKenzie iba terminando. Allí estaba MacMartin, con su cara aún más coloradota por el calor, presionando con sus dos policías de guardia a remolque.

«Scott —dijo MacMartin casi gritando— «¿Qué diablos vas a hacer con todo este ruido de tambor? ¿Está claro que no podemos dejar seguir con ello a estos ladrones? Tú eres el experto en indios» y añadió con aire triunfal «¡Diles que paren de una puñetera vez!».

«De acuerdo, Daniel» —contestó Duncan, del modo más tranquilo que pudo. «Hablaré con el mayor del tambor. Pero una vez que lo haya hecho tenemos que volvernos a las canoas. ¡Mirad al cielo!»

MacMartin movió penosamente la cabeza hacia atrás para mirar al cielo, lo cual le permitió a Duncan la oportunidad de escabullirse. Duncan dio unos pocos pasos hacia la plazuela de chopos, dejándose llevar por la fuente de los golpes de tambor. De repente, uno de los observadores que iban delante de él se apartó, dejando a Duncan mirando a la cara de un anciano indio que se sentaba, detrás de un ancho parche de tambor de cuero crudo, en las sombras del claro cercado de chopos. El tamborilero estaba de frente a Scott, pero inclinado sobre el parche del tambor con los ojos medio cerrados, los párpados rendidos, así que las miradas no se cruzaron. Duncan se imaginó los ojos del tamborilero, brillantes y feroces por el ayuno, mirando a la tierra delante de él, casi sin verla. ¿Y qué vería? se preguntaba Duncan. ¿Hechos perdidos en la lejanía de los tiempos, o hechos deseados y aún no acaecidos?

Pero ahora MacMartin estaba de nuevo a su lado, exigiendo una satisfacción. Duncan empezó a abrir la boca para decir algo cuando los cielos hablaron primero. Sin aviso, un gran rayo golpeo el arbusto de-

trás de la aldea y segundos más tarde, tembló el claro donde estaban. Casi inmediatamente, empezó a llover. El viejo tamborilero dejó de tocar, puso su baqueta debajo del brazo y se inclinó para alcanzar un trozo andrajoso de manta para ponerlo encima del parche del tambor. Aparte de esto no se movió; parecía dispuesto a esperar al aire libre a que terminara la tormenta. En cambio, el grupo del tratado no. Dándose la vuelta, Duncan vio a sus compañeros de viaje corriendo por la aldea, hacia la ribera del lago.

Se volvió para seguirles, haciéndose paso a través de los grupos de indios, riéndose al verles cómo se apresuraban para encontrar refugio de la lluvia, que ahora caía inclinada desde el noroeste. Scott se subió el cuello de su chaqueta y corrió bajo el aguacero, contento de estar fresco de nuevo. Estaba más tranquilo que cuando había llegado al Lac Seul. Estaba claro que el tiempo contribuía a ello, pero había algo más. El lago, el tambor, el viejo indio con los ojos medio cerrados, seguramente podría hacer algo con esas imágenes. El pobre viejo parecía completamente atrapado en lo que veía, fuera lo que fuera, cuando tocaba el tambor. ¿Pudiera ser que hubiese estado ayunando también? La imagen se convirtió en un verso, «marchito por el ayuno». Tendría que trabajar sobre ello, podría salir de ahí una poesía. Palpó su bolsillo, sintiendo el tranquilizador bulto de su libreta de apuntes. Tendría que hacer algunas notas cuando cesara la lluvia. En frente, en el lago, vio la gran canoa vuelta sobre la ribera. Sin duda encontraría a todo el grupo debajo, reguardándose del chubasco, fumando como chimeneas. Miró de nuevo a la gran canoa, brillando en la lluvia silbante. Quizá habría lugar para una canoa en su nueva poesía, si es que la escribía alguna vez. De algún modo tendría que haber una canoa, deslizándose entre las neblinas de la quieta, muerta agua. Esa imagen, tan distinta de las agitadas, irritadas aguas que veía enfrente, se le deslizó, sin embargo, en la cabeza. No se habría creído por nada del mundo que esa imagen tenía que ver con la imagen mental que tenía del viejo hechicero, pero pudiera ser que le viniera más tarde. O pudiera ser que tenía dos poesías a las que había pillado el hilo, aun cuando todavía no estaban pescadas. Si fueran dos, tanto mejor. Palpó su bolsillo en donde llevaba su libreta de notas, contento de tenerla con él. La lluvia ya no era más que una niebla escocesa, una llovizna, y los truenos se oían más y más lejos. Podían volver a cruzar el lago dentro de nada; el truco era ponerse en camino antes de que volvieran a aparecer las moscas.

Mientras luchaban para enderezar la pesada canoa, McKenzie hizo la observación de que había encontrado la pista de algunos de los indios del río Albany, visitando el Lac Seul. Mañana sería un día propicio para intentar encontrarlos.

«Esta pequeña noticia —comentó McKenzie al botar la gran canoa— si no le molesta que se lo diga, parece que le deja bien contento, señor Scott.»

«Sí. Supongo que sí que lo estoy», admitió Scott. Al subirse en la canoa, con el remo en mano, Duncan puso atención por si podía oír de nuevo el tambor. ¿Empezaría de nuevo? Miró a MacMartin, que estaba justo subiéndose a la canoa, con la pipa apretada entre sus dientes. «Sabes, McKenzie. Creo que todos conseguimos lo que queríamos.»

Jorge III, recordemos, había exigido que «ninguna persona privada se atreva a hacer una compra de dichos indios de cualquiera de las tierras ...». En vez de eso, el modo en que debía hacerse, de acuerdo a la proclamación real, era:

> ...Si en cualquier momento alguno de dichos indios se sintiera dispuesto a ceder dichas tierras, las mismas serán compradas únicamente por nosotros, en nuestro nombre, en una reunión o asamblea pública de dichos indios, que tendrá que ser celebrada con ese propósito por el gobernador o el comandante en jefe de nuestra respectiva colonia donde estén situadas...[1].

La proclamación del rey Jorge fijó la forma con la que, más tarde, se desarrollaron los tratados indios. A pesar de estos tratados, no esperaron hasta que los nativos «se sintieran dispuestos a ceder ... (sus) tierras»; en vez de eso, fueron echados por la demanda de tierras de los nuevos colonos. De este modo, se fueron cediendo las grandes sendas de tierras nativas, en tiempos anteriores a la confederación, para proveer de granjas a las oleadas de «lealistas»: los colonos británicos e irlandeses. Después de la confederación, la larga serie de tratados *numerados* señala la expansión de las colonias del oeste. El tratado 1 y 2 se hizo con los nativos del sur de Manitoba en 1871; el tratado 3 se

[1] P. A. Cumming, et al., *Native Rights in Canada*, segunda edición, Toronto, Native Rights in Canada, segunda edición, Toronto, 1972, p. 291.

hizo en Ontario, al este de los Grandes Lagos, en 1873. Más al oeste, el tratado 4 se hizo con los nativos al sur de Saskatchewan en 1874; y así sucesivamente, al oeste y al norte. El tratado 11, con los dene de la región MacKenzie de los Territorios de Noroeste, no se firmó hasta 1921, justo cuando se descubrió petróleo en Norman Wells, en el río MacKenzie.

Un motivo muy parecido era el que motivó al equipo de Duncan Campbell Scott a ponerse en camino para hacer el tratado 9 con los nativos del río Albany y de la bahía James en 1905. Los comerciantes de pieles querían tratados para los nativos de la bahía James y la bahía Hudson desde hacía años, concretamente, desde poco después de la confederación. Gran parte de la zona estaba ya excesivamente explotada en esos días, y los comerciantes esperaban que el gobierno les ayudara a socorrer las miserias de los indios. La propuesta de los comerciantes, sin embargo, era «algo adelantada para su tiempo», admite el etnólogo e historiador Arthur Ray[2]. Y así era. A pesar de todo con el cambio de siglo, ya se estaban haciendo planes para abrir una segunda vía de tren al norte de la línea pacífica canadiense, cruzando el norte de Ontario más allá de las colinas. Los bordes de Ontario ahora se extendían por el río de Albany, dejando al descubierto sin «manto de tratados» una región «casi tan grande como el estado de Nueva York» con «riqueza de minerales incontables ... y una fuerza hidráulica desaprovechada»[3]. Éstas eran las palabras del comisario del tratado, Duncan Campbell Scott, que había servido en el Departamento indio desde 1879, y que estaría a su servicio hasta su retiro en 1932.

¿Por qué estaba Scott en el Lac Seul en julio de 1905? Él y el equipo del tratado hicieron escala camino al norte de Albany, con la esperanza de encontrar a los nativos que visitaban el puesto de Lac Seul desde las tierras de caza más al norte, dentro del ámbito del tratado 9. «Los indios que comerciaban en ese puesto —escribió Scott— ya hacía mucho que habían ... entregado (sus tierras) por el tratado 3». De hecho, en medio de estas multitudes en las «fiestas de hechiceros y dan-

[2] A. J. Ray, «Periodic Shortages, Native Welfare, and the Hudson's Bay Company» en *The Subartic Fur Trade*, S. Krech, ed., Vancouver, 1984, p. 14.

[3] D. C. Scott, «The Last of the Indian Treaties», original, 1906, en *Circle of Affection*, Toronto, 1947, p. 111.

zas» sólo encontraron a una familia cuyas tierras de caza estuviera dentro del nuevo «manto del tratado»[4].

Remando cinco días cruzaron la colina y llegaron al norte. Delante estaba el lago St. Joseph, la Casa Osnaburgh, y el Albany. El lago St. Joseph drena sus aguas en el inmenso Albany, que recorre cientos de millas cruzando el norte de Ontario hasta que llega a la bahía James en el Fuerte Albany. El río, escribió Scott «tiene partes de grandes rápidos y cataratas y se interrumpe en largos tramos por lagos». «La tierra —añadió parece un simple accidente en un mundo de agua»[5]. «Abajo de las Marten Falls —sin embargo— el Albany fluye en un ancho arroyo durante unas trescientas cincuenta millas ... sin los obstáculos de los rápidos o saltos (y) corre gloriosamente hasta el mar.»

Los pueblos eran distintos río abajo:

> ... Cuando llegamos al fuerte Albany parecía que estábamos en un mundo diferente. El saludo de los de río arriba era *Bow jou*, el *Bon jour* de los primeros viajeros franceses; en la costa es *Wat che*, el *What Cheer* de los colegiales ingleses. En los puestos de río arriba los indios han sido estoicos, hasta taciturnos, pero en el fuerte Albany y en la factoría Moose la bienvenida era literalmente con rezos y cantos de alabanza ...

Más allá del fuerte Albany estaba la costa de la bahía James, una tierra de desolación, sin paragón posible:

> ... Ninguna lengua puede transmitir el efecto de soledad y desolación que se ciñe sobre las anchas franjas de planicies de agua, traicioneras con arenas movedizas y tumultuosas tormentas repentinas, donde no surca ninguna quilla, salvo las pequeñas barcas de los comerciantes de pieles[6].

Mucho se ha dicho de las reacciones de Scott ante la bahía James, y a menudo por críticos que no han estado allí. Sin embargo, otros via-

[4] D. C. Scott *et al.*, «James Bay Treaty - Treaty no. 9» en *Sessional Papers* no. 27, 6-7 Edward VII, Ottawa, 1906, pp. 285-86.

[5] D. C. Scott, «The Last of the Indian Treaties», p. 110.

[6] D. C. Scott, «The Last of the Indian Treaties», pp. 118-20. S. Campbell, «A Fortunate Friendship: Duncan Campbell and Pelham Edgar» en *The Duncan Campbell Symposium*, K.P. Stich, ed., 1980, p. 119.

jeros han dado juicios similares del Ontario. «Este país siendo una desolación tan miserable —escribió Thomas Bayly, el gobernador de la Compañía Hudson's— Bay, no puede ofrecer suficiente sustento a sus desdichados habitantes»[7]. Como Scott, el gobernador Bayly estaba en la costa, no lejos de la desembocadura del Albany, cuando anotó estos comentarios, unos tres siglos antes de la visita de Scott. Cuando Bayley vio la costa de la bahía James, probablemente nadie vivía allí todo el año. Los colonos permanentes vinieron sólo con los puestos de comercio, y aún hoy en día está reducida a la vecindad de esos puestos (ver Capítulo I de la segunda parte). Desde la bahía a la factoría Moose, el grupo de Scott superó, cruzando río arriba, los rápidos y los porteos del Abitibi. Llegaron al puesto de la compañía, en el lago Abitibi, el último día de agosto de 1905. ¡Demasiado tarde! La mayoría de los nativos Abitini ya habían dejado el puesto por sus tierras de caza de otoño. No había nada que hacer sino volverse a Ottawa, y volver al año siguiente.

1906

En 1906, dejaron la vieja estación Unión de Ottawa, hoy en día la Cámara de Congresos, justo antes del largo fin de semana del día de la victoria. Era casi el mismo grupo que en 1905, con Scott y otros dos comisarios del tratado, un doctor para vacunar a los niños nativos y tratar a los enfermos. Ese año, sólo llevaron un policía como guardia, para guardar el cofre del tesoro de los talones de las pequeñas rentas anuales del tratado. En 1906, sin embargo, un miembro se subió en el expreso del *Canadian Pacific*, al acumular éste vapor para la subida del valle de Ottawa hasta Mattawa. Pelham Edgar, un profesor de inglés de Toronto y desde hacía mucho tiempo amigo de Scott, se unió al equipo como secretario[8]. Edgar, un observador perspicaz, hace un vivo retrato del via-

[7] J. B. Tyrell, *Documents Relating to the Early History of Hudson Bay*, Toronto, 1931, p. 392.

[8] D. C. Scott, *et al*, «Treaty no. 9», en *Sessional Papers* no. 27, 6-7 Edward VII, Ottawa, 1907, p. 297 y 301. Scott, sin duda, escribió este informe, aun cuando conste que es coautor con Daniel MacMartin.

je oficial hacia el norte, en la época anterior a los aviones y los radioteléfonos. Éste es un extracto de su primera carta a casa, escrita desde el lago des Quinze, cerca de la frontera Ontario-Quebec:

> El viernes 1 de junio pospusimos desmontar el campamento ya que estaba lloviendo y amenazaba con seguir. Empezamos el pesado porteo a las diez, y comimos en el otro lado. Nos subimos a nuestras canoas a las tres y cuarto ... Nuestra tripulación es el viejo Walter Ferris —un mestizo— en la proa, y un joven mestizo, Joe Benwell, en la proa. Henry Dunneth, un joven de Ottawa, es el tercer remo, y yo suelo ser el cuarto.

Normalmente, pero no siempre:

> Tengo el libro de poesía de Oxford siempre a mano, y cuando remo Duncan lee a menudo. Luego tomo un corto respiro y me pongo cómodo dando chupadas a la pipa ...[9]

¡Estos pequeños respiros seguro que eran menores para la tripulación! Edgar, sin embargo, no se conformó con la jerarquía social del equipo del tratado; también encontramos en el relato que se explicitan muchas de las formas de relación con los aborígenes del grupo.

Éste es el apunte en el *Diario* de Edgar del 19 de junio, cuando llegaron al puesto Matachewam, después de cuatro días de impeler con la pértiga y avanzar subiendo el río Montreal desde Timiskaming. Al llegar se encontraron «con las habituales salvas, aunque menos ruidosas y prolongadas que las de Abitini». Y entonces, «al descender la colina —escribió— todas, indias pieles rojas y las jóvenes mujeres del lugar, se pusieron en fila ... y les dimos la mano seriamente a cada una por turno». Éste es su siguiente apunte, del día del tratado en el puesto Matachewan:

> Una fuerte brisa del sur mejora la situación de navegación. Di un paseo encantador por los bosques esta mañana. Por la tarde el tratado había sido concluido sin roces. Se firmó por parte de los indios, por

[9] P. Edgar, «Travelling with a Poet» en *Across my Path*, N. Frye, ed., Toronto, 1952, pp. 59-60.

el jefe Michael Baptiste, Ojos Redondos, Thomas Foot, y James Pierce. La fiesta se dispone y todo el mundo está contento. Estuve pescando durante cinco minutos y conseguí recoger algo[10].

Entonces había que volver a la línea del tren *Canadian Pacific*, al oeste de Mattagami. Navegando con una tripulación del lugar, Edgar soñaba con pescar mientras que Scott «daba vueltas a una poesía»:

A través del surco del lago entre la penumbra y la claridad
Firmemente corre nuestra larga canoa con un impetú susurrante
... Pronto armaré mi tienda en medio de los abedules,
... Pronto el humo se deslizará y se quedará suspendido en el aire
[húmedo[11].

Después de armar las tiendas y de que se firmara el tratado, era el tiempo para el festejo. Edgar nos deja observar la celebración, que tuvo lugar bajo un «cielo azul de verano»:

El domingo llega y se anuncia que el rey Eduardo va a dar un festejo a sus leales súbditos en Mattagami. Harina, carne de cerdo, pasas, manteca de cerdo, té y azúcar han sido distribuidos dos horas antes, y mientras que yo en mi tienda veo a los hombres con mocasines y sus mujeres e hijos ... Ochenta de ellos pronto se reunirán. Se sentarán por familias alrededor de una vasta tienda de tela donde se esparcirá una prodigiosa pila de pasas *bannock*, y calderos homéricos de grasa de cerdo y té.

A pesar de la escala colosal de la fiesta, al profesor Edgar le sorprendió, sin embargo, la corrección de los nativos Mattagami en la mesa. Todo fue «correcto y decente»:

No habrá indecorosas apoderaciones de los sabrosos bocados; todo será correcto y decente ... Al fin se da la señal, y ahora no sólo oirás

[10] D. C. Scott, «Extracts from ... (his) Journal of 1906» en *Copperfield* 5, 1974, p. 44. (Erróneamente atribuido a D. C. Scott)

[11] D. C. Scott, «Spring on Mattagami» en *Selected Poems of Duncan Campbell Scott*, E. K. Brown, ed., Toronto, 1951, p. 51.

las mandíbulas ocupadas mascando, sino las bromas tranquilas, el suave rumor del tono ojibway.

El profesor y los comisarios del tratado dejaron la fiesta después de presentar la banderas a Andrew Luke, el nuevo jefe elegido. Los sonidos de regocijo y de oratoria les llegaban, relata Edgar, «al estar sentados en *nuestra propia mesa para cenar*»[12]. ¡El equipo del tratado y los nativos pudieron compartir esta ocasión histórica, pero *no* compartieron su cena! En esos días, parece ser que nadie cuestionaba el que los nativos y los oficiales blancos fueran de un género (¿castas?) distinto y no pudieran compartir el pan; los comisarios nunca hubieran pensado de otra manera, y quizá los nativos a su vez aceptaban la situación.

Edgar vio las listas de retribuciones y las rentas anuales, los discursos y fiestas como parte de un elaborado ritual, lleno de «regocijo y oratoria». Seguramente esto era verdad. No obstante, hacer un tratado no era simplemente un ritual pintoresco y vacío, aun cuando las condiciones y términos del tratado se establecían en Ottawa, para ser aceptadas o no por los nativos. Veamos qué es lo que dicen algunos de los oradores del tratado y su oratoria; podremos darnos cuenta de que, de ningún modo, estaba vacío de contenido. Éstas son las palabras del jefe Missabay, en la Casa Osnaburgh en 1905: «Todo eso está bien —respondió Missabay— pero tendremos que dejar la caza y vivir de las tierras que nos déis y ¿cómo podemos vivir sin cazar?».

Scott contestó reprendiendo al viejo, ciego ojibway por «unos miedos tan poco reales» acerca de sus tierras de caza, que «no iban a ser de ningún modo estropeadas». Más allá del Albany, en el fuerte Hope, «Yesno ... hizo un discurso explícito —informaba Scott— donde decía a los indios que iban a recibir ganado y aperos, semillas y herramientas». No fue así, corrigió Scott. A pesar «de lo que el gobierno estaba haciendo por los indios de otras partes del país ... ninguno de estos puntos llegaron a realizarse»[13].

En el fuerte Albany hubo una referencia directa al rey Eduardo y sus emisarios, el equipo del tratado. «Desde nuestros corazones te lo agradecemos, gran jefe». El discurso seguía «te has encargado de no-

[12] P. Edgar, «Travelling with a Poet», pp. 64-65, El subrayado es mio.

[13] D. C. Scott, «The Last of the Indian Treaties», p. 115; D. C. Scott, et al, «James Bay Treaty», p. 287.

sotros, aquí en nuestro propio país, por medio de tus sirvientes»[14]. Y ése era exactamente el punto: el rey se había «encargado» y tendría ahora que proveer ayuda. El tema surgió de forma más clara en el lago Long, cerca de las colinas encima del lago Superior. Newatchkigigswabe, el jefe de lago Long, «esperaba que se hicieran estipulaciones para el cuidado de los enfermos y desvalidos». «... Aun en la mejor de las estaciones —añadía— los indios encontraron muy difícil ganarse la vida, y pudieron hacer muy poco para asistirse mutuamente». El jefe del lago Long, sin duda, hablaba en boca de todos los nativos del tratado 9; querían la ayuda del gobierno para sus enfermos y desvalidos. Y Scott se la prometía para aquellos que «en la actualidad la necesiten». Algunos de los nativos del norte, como hemos visto, llevaban años esperando hacer el tratado con el gobierno. Éste debió ser el caso de los del lago Long, donde algunos, en aquellos momentos, tenían antecesores que habían firmado un tratado anterior a la confederación en 1850. «Los indios que habían estado recibiendo las rentas anuales durante años —anunció Newatchkigigswabe al grupo de Scott— estaban, ahora, en pie de igualdad con ellos[15]. Esto concuerda bien con los comentarios usuales de los comisarios del tratado acerca de éste. Los nativos, creían Scott y sus colegas, estaban contentos de aceptar los beneficios conferidos por el tratado y deseosos de prometer «su lealtad al gobierno»[16]. De este modo, para los nativos, el tratado era un amplio contrato moral, del que los beneficios, como el cuidado médico y la educación, vendrían más adelante. Para los comisarios, sin embargo, el tratado era una cuestión bien distinta.

«... Decidido de la forma más razonable»

Según Edgar, los veranos del grupo del tratado en el norte de Ontario estaban llenos de «los placeres de los viajes fluviales y los recorridos sin rumbo» con playas arenosas «surcadas de huellas de alces y ciervos»[17]. La mayoría de los días viajaron por vías y recorridos fluviales

[14] D.C. Scott, *et al*, «Treatry no. 9», p. 298.
[15] D. C. Scott, *et al*, «Treaty no. 9», p. 301
[16] D. C. Scott, *et al*, «Treaty no. 9», p. 302.
[17] P. Edgar, «Travelling with a Poet», p. 66.

vacíos salvo por los indicios de animales. Sin embargo, no siempre Scott y su equipo se encontraron continuamente con pandillas de topógrafos al conseguir subir el camino del río Abitini desde la Factoría Moose en la bahía James, en la última semana de agosto de 1905. Estos precursores de la industria estaban en todas partes, río arriba, recordándoles a Scott por qué estaba él ahí:

> ... Constantemente se encontraban con la inspección y construcción de la vía férrea, que se había hecho necesaria con el tratado; también con los equipos de topografía del ferrocarril transcontinental, los topógrafos del municipio de la vía férrea de Timiskaming y del norte de Ontario.

De hecho, los comisarios se hallaban en el Abitibi porque también estaban los topógrafos. Veamos cómo lo explicaban los comisarios del tratado:

> El aumento de la colonización, la actividad de las minas y la construcción de la vía férrea en esa gran sección de la provincia del norte de Ontario en las colinas ... hizo que fuera aconsejable que se suprimiera el derecho indio. Los abajo firmantes fueron, por lo tanto, nombrados ... para negociar un tratado con los indios que habitaban en el terreno aún no cedido[18].

El terreno aún no cedido era grande y rico: un área casi dos veces más grande que todo el estado de Nueva York. Duncan Scott, en un fragmento para el *Scribner's Magazine*, explicaba cómo era de extenso y de rico.

> Extendiéndose al norte de la cuenca que divide los riachuelos que van a los lagos Huron y Superior de los que fluyen desde la bahía Hudson ... Este territorio tiene mucha tierra cultivable, muchos miles de pies de madera para papel, incontable riqueza de minerales, y una fuerza hidráulica desaprovechada, suficiente para hacer el trabajo de medio continente[19].

[18] D. C. Scott *et al.*, «James Bay Treaty», p. 291 y 284.
[19] D. C. Scott, «The Last of the Indian Treaties», p. 111.

Fuerza hidráulica para medio continente, esta afirmación, podría haber estado en la mente de Scott mientras viajaba por el norte de Ontario en 1905-1906. Por esto, aun cuando prometían donar reservas de «una milla cuadrada para cada familia de cinco» esta promesa, como tantas otras, vino con una retahíla de condiciones. Frank Oliver, el ministro de Scott, había acordado con Francis Cochrane, el ministro de tierras y minas de Ontario, el principio de que «ningún lugar que fuera conveniente para el desarrollo de una fuerza hidráulica que excediera los 500 caballos será incluido dentro de las fronteras de las reservas» [20]. De hecho, Ontario mandó su propio hombre allí, como comisario extra, para asegurarse de que Scott no donaba la finca.

Al final de la jornada, Scott consideraba que había sido justo en todos los sentidos. Apenas un 1 % de las nuevas tierras fueron recomendadas como reservas indias [21]. Sin embargo, estas reservas, «siendo de un tamaño razonable, darán una participación estable y permanente en la tierra ...». Y esto era algo que «nunca aportaría la posesión indeterminada de un gran terreno». Ésta era la argumentación para los intereses de los nativos. Acerca de los intereses de la provincia, Scott recordaba a sus lectores que las reservas elegidas «no interferirían de ningún modo» ni con «el desarrollo de las vías férreas ni con los futuros intereses del país». Es decir, el comisario Scott esperaba que su tratamiento de «la cuestión de las reservas» tendría el beneplácito de todo el mundo. «Estas donaciones —observaba el comisario— deben, creemos, ser decididas de la forma más razonable» [22].

Sin embargo, no todo el mundo estaba de acuerdo con los comisarios. ¿Realmente su trabajo podía ser decidido de la forma «más razonable»? Al contrario, John Flood argumenta que Scott y los otros comisarios actuaron con «duplicidad» en las negociaciones del tratado 9 [23]. Nosotros diríamos que estaban obrando con una agenda encu-

[20] F. Oliver y F. Cochrane, «Agreement Between the Dominion of Canada and the Province of Ontario» en *Sessional Paper* no. 27, 6-7 Edward VII, Ottawa, 1907, pp. 313-14.

[21] J. S. Long «'No Basis for Argument'; The Signing of Treaty Nine ...» en *Native Studies Review* 5, no. 2, 1989, p. 36.

[22] D. C. Scott *et al.*, «James Bay Treaty», p. 292.

[23] J. Flood, «The Duplicity of D.C. Scott and the James Bay Treaty» en *Black Moss*, 2, no. 1, 1976, pp. 50-63.

bierta. La previsión de las fuerzas hidráulicas no era parte de texto del tratado, y probablemente los nativos no supieron nada del asunto. ¿Hubiera importado que lo supieran? Probablemente no. El decreto indio de esos días estaba bien provisto de disposiciones para la venta y entrega de las tierras de la reserva [24]. Si la provincia hubiera querido situar presas de 500 caballos en las reservas sin duda, tarde o temprano, lo hubiera hecho. De todos modos, Scott argumentó más tarde que los derechos del tratado eran únicamente «privilegios» que los nativos disfrutaban sólo «a voluntad de la corona» [25].

Resumiendo, Scott consideraba los derechos del tratado —como describe su biógrafo Brian Titley— con una «perspectiva estrecha» [26]. Pero es que, seguramente, tenía una perspectiva estrecha de los derechos de los nativos porque no eran su única inquietud. Antes de la confederación, los oficiales del departamento indio tenían a menudo que hacer una doble tarea —nativos y defensa, o nativos y desarrollo colonial. La situación de Scott no era tan diferente de la de los oficiales de los primeros tiempos. Scott y el departamento indio eran parte del departamento del Interior. Para comprender el tema, recordemos que viajaba en 1905-1906 con un representante del honorable Francis Cochrane, el ministro de *Tierras y Minas* de Ontario. Scott seguramente se veía a sí mismo como conciliador de los intereses de los nativos y del desarrollo. Sus informes oficiales acerca de la «cuestión de la reserva» parecen sugerir eso mismo. También utilizó el mismo tono en un número de una revista popular. «¿Qué captarían —escribe Scott, refiriéndose a los líderes nativos— de las complicadas negociaciones, entre un dominio y una provincia, que hacen posibles un tratado ... ?» [27]. ¿Qué *podían* captar? El etnólogo y historiador John Long argumenta, basándose en la tradición oral de los cree, que los nativos del tratado 9 comprendieron el tratado bastante bien —como un amplio contrato mo-

[24] L. van Hoorn, *Index to Indian Acts, 1876-1978*, Ottawa, 1982, p. 10. También ver Capítulo IV de la segunda parte, abajo.

[25] D. Gottesman, «Native Hunting and the Migratory Birds Convention Act» en *Journal of Canadian Studies* 18, no. 3, 1983, p. 76.

[26] E. B. Titley, *A Narrow Vision: Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*, Vancouver, 1986.

[27] D. C. Scott, «The Last of the Indian Treaties», p. 115.

ral[28]. Pero ésta no era sin duda la opinión de Duncan Scott. «Nuestra misión —escribió— debió parecer, sin duda, oscura». ¿Qué podían entender de ella? «Nada», creía Scott.

[28] J. S. Long, «'No Basis for Argument' ...», p. 39 et passim. En 1925, Scott en la poesía, destiló sus experiencias en el Lac Seul, «El tambor de Powassam». A Powassan, le describe como «marchito por el ayuno, feroz por la sed, haciendo gran magia ...». En ella también, una canoa, «...sigilosamente como la muerte, se desliza a las vibraciones del tambor de Powassan», *Selected Poems*, p. 69.

Capítulo IV

«ROMPER LAS CONEXIONES CON ... EL MODO DE VIDA INDIO»

La política india canadiense siempre ha tenido dos metas la protección y la asimilación. En un principio, ante todo era la protección, pero la meta de la asimilación siempre ha estado presente. Se encontraba en el «Decreto para el fomento de la gradual civilización de los indios», aprobado por la legislatura del Canadá Unido en 1857, y ha seguido apareciendo desde entonces, especialmente desde principios de la década de 1900. El sentimiento de los blancos hacia la asimilación era siempre mixto. Parecía la política más rentable, ¿pero era siempre posible? Muchos «expertos» dudaban de que los indios pudieran ser asimilados. En este capítulo examinaremos la profunda ambivalencia del origen de la política del gobierno, que acabó en el Documento Blanco de 1969.

«La tierra la necesitan mejores hombres»

Imaginemos una pequeña casa de las praderas canadienses. Supongamos que una familia de nativos, puede que una familia grande estuviera establecida allí, aun cuando ésta no fuera la casa de los antepasados de la familia. Ésa puede estar situada a cierta distancia, y puede estar ocupada, a su vez, por extraños. Sin embargo, han pasado algunos años desde que se instalaron y pretenden quedarse allí. De todos modo, ¿dónde podrían ir? Su nombre para la casa es «todo lo que queda cuando el resto se ha entregado»[1].

[1] Ésta sería la manera en que los cree de las Llanuras pronunciarían, en inglés, su palabra para «reserva».

Desde el principio han mantenido, en las noches frías, la casa caliente con madera recogida de su terreno de bosque, que está a algunas millas de distancia. La madera debe ser acarreada desde allí con la vieja carreta de carga de la granja; sin embargo, la carreta está ya en las últimas: uno de los ejes se ha roto, está doblada la vara, y a cada una de las ruedas les falta un radio.

Ahora es otoño, con días más cortos y noches más largas y frías. Por las mañanas hay una capa de hielo en los estanques, abajo en el cenegal. La noche pasada, gracias a la luna, se vio una manada de gansos rumbo al sur, a las tierras más calientes. ¡Si hubieran reservado al menos algo de madera del año pasado! ¿Quién hubiera esperado las miserias de este otoño? Desgraciadamente, sus vecinos están muy apurados, y no les pueden ayudar. ¿Qué van a hacer?

Mientras la familia está meditando su situación, oyen una llamada a la puerta. Es el agente indio, sujetando unos papeles. No, desgraciadamente no les puede prestar dinero para comprar una nueva carreta para la granja. Están autorizados, sin embargo, a ¡desmenuzar la vieja carreta y a quemarla! Si eso falla, pueden quemar los muebles, y ¡hasta el suelo! Éstas no eran las noticias que estaban esperando, ¿pero qué pueden hacer? Al menos estarán calientes este invierno.

Puede que sea una historia imaginaria, pero es bastante parecida a lo que pasó en las reservas indias en todo el país, durante la época anterior a los tiempos de la confederación. En New Brunswick, incluso en la década de 1840, se hacían proyectos de venta de las tierras de los micmac para crear un fondo para «mejoras» de los micmac[2]. En 1910, los pies negros, del sur de Alberta, entregaron en venta la mitad de sus tierras, 125.000 de acres en total. La venta tenía como objetivo crear un capital para la agricultura[3]. Relatos de este tipo abundan en la historia de las reservas canadienses, empezando desde el gran período de la formación de las reservas en la última década.

El gran período de la formación de los tratados y el establecimiento de las reservas tuvo lugar en el tercio final del siglo XIX. Al final de

[2] D. T. Mcnab, «Herman Merivale and the Colonial Office Indian Policy in the Mid-Nineteenth Century» en *Canadian Journal of Native Studies* 1, n.° 2, 1981, pp. 280-81.

[3] A. D. Fisher, «Our Betrayed Wards» en *Western Canadian Jornal of Anthropology* 4, n.° 1, 1974, p. 27.

ese período, los mantos de los tratados se extendían desde Ontario hasta las Montañas Rocosas. Sin embargo, en la mitad de ese período en la década de 1880, el Departamento indio había puesto en marcha una sucursal de ventas de tierra. Desde ese momento en adelante, los informes anuales del Departamento detallan los miles de acres de tierras de reservas vendidas cada año «para el beneficio de los indios».

Sin embargo, toda esta tierra «vendida ... para el beneficio de los indios»[4] nos permite entrar en una cuestión ... ¿Por qué quedaba tierra para vender? Recordemos que la tierra se otorgaba a las reservas en base a la población, con lo cual, el tratado n.º 9, en el norte de Ontario, proveía una milla cuadrada de tierras de reservas para cada familia de cinco. Otros tratados pudieron utilizar otra fórmula, aunque la proporción de Duncan Scott de un quinto de milla cuadrada por persona era, sin duda, común a todos los tratados numerados. Por lo que, si el Departamento pensó que los nativos necesitaban cada uno un quinto de milla cuadrada, ¿por qué iban a necesitar después menos? Los voluminosos informes de entregas y ventas de tierras nunca indicaron que la población de las reservas estaba disminuyendo. Sólo el plan para la «mayor producción» de las tierras de las reservas durante la gran guerra hace mención de un «excedente» o una «inutilización» de las tierras; tampoco está claro que esto significara que las tierras eran excedentes o inutilizadas en términos de las necesidades de los nativos[5].

La metáfora de tener que quemar las tablas del suelo para calentar la casa es cierta para todo este período, hasta la Segunda Guerra Mundial. En la reserva Cote de Saskatchewan, el agente indio estaba entusiasmado por vender las tierras de la reserva para establecer un pueblo. Estaba «ansioso —escribió, en 1904— porque esta transacción, para el establecimiento del pueblo, tuviera éxito por el propio bien de equipar a los indios». Necesitaban caballos, bueyes, y maquinaria de granja. «Éste es el momento de que se dediquen a la agricultura». «Su posición —añadió el agente con inconsciente ironía— sólo puede compararse con la de un hombre que, muriéndose de hambre, tiene que vender sus recursos para comprar comida». Exactamente. En el sur de

[4] J. A. Macdonald, «Annual Report, Indian Department» en *Sessional Paper* n.º 14, 44 Victoria, Ottawa, 1881, p. 10; «Annual Report» en *Sessional Paper* n.º 3, 48 Victoria, Ottawa, 1885, p. LXVI.

[5] A. D. Fisher, «Our Betrayed Wards», p. 41.

Saskatchewan, había varias reservas que daban a la línea férrea Canadian Pacific, y los colonos blancos querían las primera líneas para situar sus pueblos. Llegaron, incluso, a presionar a la Cámara de Comunes para que entrara en el debate. Si tan sólo vendían los indios, especulaba el miembro de Qu'Appelle en 1906, «aportarían una suma de capital que ... mantendría a todos los indios de la reserva»[6].

¿Cómo se podían permitir estas entregas? Aquí, debemos considerar la posición de los agentes locales. Sabemos que es fácil convencernos a nosotros mismos de que lo que es en nuestro propio beneficio es también en el de los otros. Los agentes indios eran miembros de la comunidad blanca local, y compartían las preocupaciones e intereses de los colonos. De ahí, que, probablemente, no fuera tan difícil para los agentes llegar a convencerse de que lo que era bueno para los colonos era bueno para los nativos. En 1913, el agente de la banda Cote creía que debían entregar aún más tierra, pues era el único modo, creía, «para que estos hombres volvieran a estar en forma». Sus argumentos para la entrega habrían enorgullecido al doctor Pangloss *. En opinión del agente, una venta de tierras «les ayudaría a pagar sus deudas locales», seguramente un asunto de no poca importancia para los comerciantes locales. Esto no representaba, sin embargo, ni la mitad.

> Esto también los retiraría dos millas más lejos de las maldiciones de los pueblos, del licor y los vicios, que han estado desacreditando la moral de los indios de una forma demasiado seria ... (Además) la venta haría que los indios estuvieran más próximos, permitiéndoles trabajar juntos en la agricultura, la trilla, etc[7].

Todo se hacía para lo mejor en el mejor de los mundos posibles, como diría el doctor Pangloss. Las tierras de las reservas fueron vendidas no sólo para que los colonos blancos pudieran obtener tierras y los comerciantes locales su dinero, sino «por el propio bien de ... los indios». ¿De verdad?

[6] S. Baby, «Indian Land Surrenders in Southern Saskatchewan» en *Canadian Geographer* 17, n.° 1, 1973, pp. 44 y 41.

* El doctor Pangloss es un personaje de la novela de Voltaire *Cándido* que mantiene el más acérrimo optimismo a la manera de Leibniz, el cual se resume en la siguiente frase de este último. «Éste es el mejor de los mundos posibles». (N. del T.)

[7] S. Baby, «Indian Land Surrenders ...», p. 44.

«...Se ha perdido de vista a los indios»

Una lógica tan útil para los propios beneficiados fue aceptada fácilmente por el Departamento, mientras fue parte del Ministerio del Interior. Desde los tiempos de sir John A. MacDonald hasta 1936, el Departamento indio fue parte del Departamento del Interior, con un único ministro a cargo de ambos[8]. Y sabemos cuál de los departamentos fue el primero en el cartel, siempre fue el de Interior. En 1896, Clifford Sifton nombró a un *único* ministro subdirector para los indios *y* el interior. Duncan Campbell Scott lo comprobó en el medio siglo que trabajó para el Departamento indio. Allí, la moral era constantemente baja, y resultaba imposible emplear a personal adecuado. Los colaboradores de Scott, como le hizo notar un amigo en 1907, deberían ser «idealistas y entusiastas y filantrópicos». En vez de eso, añadía irónicamente, «sabemos bien lo que tenemos». Scott, a menudo, encontraba su trabajo «molesto» y frustrante, pudiera ser porque siempre tenía que estar equilibrando los intereses de los nativos contra los intereses del Departamento de Interior[9].

Éste no era un hipotético conflicto de intereses, ya que los oficiales del Departamento de Interior algunas veces presionaban a sus colegas del Departamento de asuntos indios en nombre de los nuevos colonizadores. Durante muchos años, varias reservas cree en el sur de Saskatchewan estaban junto a la vía férrea del *Canadian Pacific*. Los colonos solicitaban al Departamento del Interior que movieran las reservas más allá de las líneas del tren. ¿Cuál era el resultado de esto? El ministro subdirector del *interior* mandó toda una serie de cartas llenas de peticiones de entregas de tierras a lo largo de las líneas al diputado superintendente de asuntos indios, en 1886. Una vez más, la venta sería «por el bien de los intereses de los indios», como posteriormente decía una solicitud. Además, como decía otra solicitud de los colonos la reserva «posee excesivos recursos para los requisitos de la población

[8] Ver nota final 3, arriba. El subtítulo, arriba, es una frase del informe de 1850, citado en el Capítulo II de la segunda parte.

[9] S. Chambell, «A Fortunate Friendship: Duncan Campbell Scott and Pelham Edgar» en *The Duncan Campbell Scott Symposium*, K.P. Stich, ed., Ottawa, 1981, p. 123; Hall, D. J. «Clifford Sifton and Canadian Indian Administrationa, 1896-1905» en *As Long as the Sun Shines* ..., p. 122.

actual de indios». Como hemos visto, la Cámara de Comunes tuvo, al final, que tomar medidas; los colonos, después de todo, eran votantes, mientras que los indios no lo eran. Frente a estas presiones, el Departamento indio finalmente se puso a favor de los colonos. Las entregas de las dos o tres reservas que interesaban se hicieron en 1907[10].

En todas partes, entonces, había ojos «envidiosos», como decía un agente del oeste, sobre las tierras de las reservas[11]. El editor del *Edmonton Bulletin* se quejaba de que, «Las tierras son necesarias para mejores hombres»[12]. Y ¿qué podía hacer el Departamento indio? Es decir, ¿se enfrentaría a los ojos envidiosos y a las reivindicaciones de los intereses extravagantes de los colonos? En su mayoría, los oficiales del Departamento carecían de los medios y la voluntad para decir o hacer algo. A veces, sin embargo, aplacaban la oleada creciente de enajenación de tierra. William Graham, el comisario indio del oeste, señaló que los argumentos de los colonos tenían doble filo. Si una parcela era buena, por ejemplo, la tierra cultivable era fácilmente accesible, y éste era un buen argumento para quedársela o para venderla. Además, Graham escribió en 1924, considerando «la razón adicional y del todo suficiente que la tierra la necesitaban los indios». Duncan Scott mantenía cierto escepticismo acerca del valor de las tablas del suelo como combustible para calentar. Dudaba, por ejemplo, de que una segunda entrega de tierras de la reserva de la banda coté «pusiera en forma ... a la banda, más de que lo hubiera hecho la última vez». Después de todo, esto no fue, como en los Estados Unidos, donde el Decreto General de Reparto de Dawes de 1887, dio decenas de miles de parcelas de tierras de reservas a los poseedores de derechos indios, por lo cual, se lanzaron los especuladores y los colonos blancos para quedárselas. Pudiera ser que las entregas de tierra canadiense fueran en la misma dirección, pero nunca llegaron tan lejos. Que no llegaran tan lejos dice mucho acerca de las debilidades y las divisiones de mando que había en el Departamento Indio[13].

[10] S. Baby, «Indian Land Surrenders ...», pp. 40-41 y 50. El subrayado es mío.

[11] S. Baby, «Indian Land Surrenders ...», p. 37.

[12] Edmonton Bulletin, 17 de enero, 1881.

[13] S. Baby, «Indian Land Surrenders ...», p. 49. El destino de las asignaciones de los metis canadienses, donados por la Comisión de Razas Mixtas, es muy parecido al de las asignaciones a los dawes en EE.UU. Rara vez permanecieron en manos de los nativos.

«...EXHIBICIÓN PARA EL ENTRETENIMIENTO DE LOS CURIOSOS[14]»

Ned había venido pronto, con su papá, para tratar de coger un sitio para mamá y Bridget, que habían empaquetado en una canasta de picnic sandwiches y limonada fría. Esperaba que se dieran prisa; estaba muerto de sed por el sol de finales de verano, y le vendría bien una bebida. Además, si tardaban mucho más se perderían lo mejor del desfile. Solían empezar con la banda de viento de la comunidad alemana. Los tipos marcaban el paso bastante rápido, y si tardabas mucho te los perdías del todo. Y luego vendrían los cowboys. Algunos serían sólo los rancheros locales, con sus tachuelas y su plata limpia y brillante, pero otros serían verdaderos cowboys de rodeo, preparados a saltar en un potro salvaje, sin domar, para probar su suerte con el dinero del premio. Algunos montarían caballos y novillos medio salvajes que atravesarían las polvorientas calles de la ciudad. Entonces era cuando su padre siempre le apartaba de la calle de un tirón, así que Ned nunca los pudo ver bien. Le hubiera gustado que le dejaran coger uno de esos caballos, y entonces ya se vería quién era el jefe. De algún modo, tendría que conseguir dos dólares para la entrada, y debería que dar un nombre falso, en ningún caso Ned Kilgallen; ¿Qué tal lanza esquiva? De todos modos, ya tendría tiempo de planearlo de aquí al desfile del año siguiente.

Detrás de los cowboys, grandes tropas de indios recorrerían la calle pareciendo tan salvajes y libres como los caballos que se ponían de patas. Los indios siempre montaban una gran aldea de tipis al borde del pueblo. Claro que él había visto a las familias indias venir a la ciudad traqueteando en sus viejos carromatos, pero éstos eran los verdaderos indios de los viejos tiempos, con sus nerviosos poneys de guerra, sus plumas, y sus pinturas de guerra rojas y negras. Cuando era más joven, había pensado en escaparse al campamento, cubrirse la cara y los brazos con pintura de guerra, y escoger a uno de los poneys para quedárselo. Ya había elegido su nombre indio: trueno estrepitoso. Seguramente era mejor que Ned, o «Neddie» como le llamaba su madre algunas veces. Y además, ahora era mayor, casi diez años, y sabía que

[14] Esta sección es una adaptación del Capítulo III de *A different Drummer: Readings in Anthropology with a Canadian Perspective*, B. Cox *et al.*, eds., Ottawa, 1989.

probablemente no se podría ir al campamento indio. Al menos no el tiempo suficiente que para lo que le interesaba. Entonces oyó las notas del gran tambor de bronce. Aun no podía oír la música, pero los retumbes se oían desde lejos. Otros en la multitud también los oyeron. Al otro lado de la calle, cerca de los escalones del palacio de Justicia, podía ver a los dignatarios del pueblo, con trajes oscuros y cuellos duros, volviendo la cabeza y señalando a la fuente de los tamborileros. Hasta su padre, al fin, oyó los retumbos. Se inclinó para tocar a Ned en el hombro, y señalarle al final de la calle, donde el tambor, y ahora la banda de viento, sonaban más y más fuerte al acercarse. ¡Diablos! ¿Dónde estaban mamá y Bridget? Habían esperado demasiado para salir de casa, tirando del vagón de Ned con la canasta de picnic. Y se habían perdido completamente el desfile.

La madre y hermana de Ned pudieron perderse el espectáculo, pero nunca hubieran soñado que en Ottawa se estaban tramando planes para cancelar los desfiles de todo el mundo. Acabamos de ver una escena que podía haber tenido lugar cualquier verano en los primeros años de este siglo, y en casi cualquier lugar de las colonias de las praderas del sur, desde el oeste de Winnipeg a las Montañas Rocosas. En 1914, sin embargo, las paradas y las representaciones de este tipo fueron declaradas ilegales. Estaba contra la ley que los nativos participaran en ellas, y que los blancos los indujeran a participar. Con seguridad, hasta 1951, el Decreto indio siguió estado bien provisto de prohibiciones contra prácticas religiosas concretas, como los *potlatch* de la Columbia Británica, o las danzas de la sed de las praderas. En 1895, por ejemplo, el Decreto indio se enmendó para prohibir «cualquier festival, baile u otra ceremonia en la que la donación de ... artículos de cualquier tipo fuera una parte constitutiva». El Decreto también prohibía las ceremonias, como la danza de la sed (o la danza del sol) donde tuviera lugar el «herirse o mutilarse». Éstos eran, sin duda, ataques serios a la expresión religiosa nativa. Eran, sin embargo, ataques a formas específicas de practica religiosa; los debates de la Cámara de los Comunes, de hecho, aclararon que estas prohibiciones estaban únicamente dirigidas contra los *potlatch* y las danzas de la sed[15].

[15] Canada, «Chapter 15 -Indians» en *Statutes of Canada*, 58-59 Victoria, Ottawa, 1895, pp. 121-22; Debates de la Cámara de Comunes, 5 de julio, Ottawa, 1895, p. 3937.

La ley aprobada en 1914 era una cuestión completamente diferente. No prohibía una forma específica de práctica religiosa; en cambio, estaba dirigida contra cualquier forma de aparición en público con trajes aborígenes, fuera con propósitos religiosos o no. Atacaba con una ametralladora en vez de con rifle.[16] Con el tiempo, el ataque del Departamento indio no dio resultado y los nativos siguieron apareciendo en los desfiles, danzas, representaciones y en sus rodeos con sus vistosos trajes tradicionales. El Departamento dispuso sus planes, y mandó sus memorándums, pero nadie le hizo caso en las praderas. De hecho, los nativos y los del oeste estaban asociados impidiendo las acciones del Departamento indio, una situación curiosa en esos tiempos. El Departamento quería vestir a «sus» nativos con vaqueros y vestidos estampados; los aldeanos les animaban para que fueran con ante y plumas. Durante las primeras tres décadas de 1900, en los buenos tiempos de los espectáculos de las praderas, los impulsores de las aldeas ganaron. En este tema los nativos del oeste tenían el apoyo de los blancos para resistirse a los planes del Departamento para asimilarlos. Pocas veces, en toda la historia del Departamento indio, ocurrió este tipo de complicidad. Desde el punto de vista de los nativos, hubo pocas noticias buenas a principios de este siglo; y estas pocas buenas noticias merecen ser contadas.

«...*Permitidos participar en el espectáculo*»

«La escena más notable jamas vista en Calgary, y seguramente en todo el oeste de Canadá, fue representada hoy en las calles de esta ciudad». O así lo creyó el corresponsal del Globe, presente en el inicio del primer rodeo de Calgary el 2 de septiembre de 1912. «Vaqueros, vaqueras, ganaderos indios, ganados de bueyes ... y caballos forajidos», se habían reunido allí, junto a «una aldea india de los viejos tiempos». «Las seis tribus de indios que formaban el grueso del desfile hacían un magnífico despliegue de pinturas, cuentas de colores y mantas coloreadas». Éstos eran los buenos días de las representaciones del oeste, de

[16] Canada, «Chapter 35 - An Act to Amend the Indian Act» en *Statutes of Canada*, 4-5 George V, Ottawa, 1914, p. 227.

los espectáculos y los rodeos, todos basados, más o menos, en el espectáculo americano del Salvaje oeste. El ingrediente indispensable de todos estos espectáculos eran los indios de las Llanuras; sin los indios, los rodeos estarían desprovistos de color y les faltaría la conexión con una parte de su pasado común. Sin los nativos, la exhibición atraería a pocos espectadores. «Edmonton no pudo conseguir indios» —publicó el Calgary News en 1910— «y tuvo que cancelar el espectáculo». «Si se lee el periódico de MacLeod o el Lethebridge —escribió un inspector indio del sur de Alberta, es apreciable que en estos sitios se estaba compitiendo para ver qué pueblo reunía a más indios juntos, presentando el espectáculo más magnífico»[17]. Los indios estaban deseando ir, quizá sorprendidos al encontrarse solicitados un par de semanas cada verano por las pequeñas comunidades, que el resto del año, estaban bastante satisfechos ignorándolos. Sin embargo, al departamento indio esto no le satisfacía. Durante años, el Departamento intentó prohibir cualquier tipo de participación nativa en las primeras representaciones y en las exhibiciones que se convirtieron en una característica recurrente de los veranos de las praderas en los primeros años de este siglo. Finalmente, en 1914, el diputado supervisor general Scott escribió un proyecto de enmienda al Decreto indio que prohibía a los indios dejar sus reservas para «participar en cualquier función, espectáculo, exhibición, representación, o rodeos con traje aborigen»[18]. La Cámara de los Comunes no sabía qué hacer. Un miembro se preguntaba «¿por qué no se le deja a un indio participar en una función y ganarse unos dólares al igual que puede un hombre blanco?» A otro miembro le parecía que estaban declarando ilegales el tipo de baile erróneo.«Estos bailes indios están muy por encima del *turkey trot* o el tango que tenemos en Ottawa, y permitimos esos bailes,» se quejaba William Knowles, miembro del Moosejaw, «Si vais al Russell House y os pedís una taza de té», —añade Knowles— «podéis ver blancos practicando esas danzas, llamadas modernas, que son muy inferiores a las danzas indias». Si los blancos se exhibían en las reuniones de té, en los grupos disolutos en la calle Sparks, ¿por qué no iba a tener un indio el mismo derecho a

[17] The Globe, «A Stampede Begins in Calgary», 4 de septiembre, 1912; *Calgary News*, «Indian Pagents», editorial, 22 de agosto, 1910; PAC RG 10, Vol. 3.825, archivo 60, 511-2, Markle J.A. a la Oficina Central.

[18] Canada, «An Act to Amend the Indian Act», 1914, p. 227.

«hacer una exhibición pública?» como dijo uno de los miembros del parlamento. Sir Robert Borden trató de responder, recogiendo un memorandum del supervisor Scott:

> Los preparativos para la celebración de estos acontecimientos, normalmente ocupaban muchos días y, en algunos casos semanas, del tiempo de los indios, en una estación del año en que deberían estar sembrando o cosechando sus cultivos ... (todo) para el beneficio de las personas encargadas de montar estos espectáculos[19].

La Cámara aceptó las peticiones sobre los rodeos, y un proyecto de ley, creyendo que estaban dirigidas sólo contra las representaciones y rodeos, y *no* contra los intercambios de visitas entre reservas, «con el propósito de asistir a festivales y danzas ceremoniales (tradicionales)»[20].

El Departamento pensaba de otro modo. Ese otoño, el supervisor Scott mandó un rapapolvo a todos los agentes del oeste, indicándoles que debían desalentar todo tipo de reuniones que trabajaran en «contra el correcto funcionamiento de los agentes y los instructores de granjas»[21]. El resentimiento del Departamento, sin embargo, estaba aún dirigido a las ferias y representaciones. En su informe anual de ese año, el supervisor Scott refunfuñaba socarradamente acerca de las «prácticas inconvenientes» de «personas interesadas en reunir a indios para los rodeos y las representaciones» que producían «un efecto de lo más desestabilizador en la vida de las reservas»[22]. Una docena de años después, durante el apogeo de los rodeos y las exhibiciones, Scott de nuevo reclamó de nuevo que esto era «desestabilizador» y «opuesto a las influencias civilizadoras que estaban en proceso en las reservas». Y así era; la autoridad del Departamento, después de todo, residía en mantener casi un monopolio de los asuntos de los indios con el mundo exterior; los rodeos amenazaban ese monopolio, asegurando que en un futuro los indios serían menos dóciles con los agentes indios. En este

[19] House of Commons, *Debates*, 116, pp. 3.483-4, (8 de mayo, 1914).

[20] «Debates», p. 3.553 (11 de mayo de 1914).

[21] PAC, RG 10, Vol. 3.806, archivo 279, 22-1A, Scott a todos los agentes, 25 de octubre, 1913.

[22] D. C. Scott, «Report of the Deputy Superintendent General», de 1914 en *Sessional Paper* n.º 25, 5 George V, p. XXV.

sentido, eran «desestabilizadores». Sin embargo, Scott admitía, «Es de lo más difícil controlar ... tanto a los indios como a los municipios»[23].

Exactamente. En teoría, con lo que podían encontrarse los indios que salieran de las reservas, y los blancos que los emplearan, era con multas y períodos de cárcel[24]. Pero en la práctica, el Departamento indio tenía las manos atadas debido a la falta de jueces o policías en el oeste que hicieran cumplir los deseos de Ottawa. Si retrocedemos a los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial y revisamos los voluminosos archivos del Departamento sobre este asunto, podremos comprobar que están llenos de la desazón de los reformadores incomprendidos. Podemos preguntarnos con el perplejo miembro del parlamento, «¿por qué no se le deja a un indio participar en una función y ganarse unos dólares?». Ottawa, sin embargo, tenía sus razones. Las razones son interesantes, no sólo por lo que nos cuentan del Departamento indio de ese período, sino porque al leer entre líneas, nos podemos hacer una buena idea de lo que obtenían los participantes nativos al asistir a rodeos y representaciones. El caso del Departamento en contra de los rodeos, entonces, cae bajo tres apartados centrales. Estos tres encabezamientos pueden ser denominados: oportunidades perdidas, anti-paganismo y mancha en la imagen nacional.

Oportunidades perdidas

Los agentes indios veían los desfiles y representaciones de la pradera como el modo de acabar con las oportunidades. «El último otoño cuando tuvo lugar la feria de Edmonton —escribió un agente desde Edmonton— la banda de enoch estaba atareada guardando su heno; de hecho tenían 70 toneladas o más de heno cuando la mayoría de la banda se fue a la feria abandonando sus tareas, peligrando, con ello, el heno». Pero hay mucho más en este tema. El mismo agente, escribe, en 1910, desde la agencia de Edmonton, diciendo:

[23] D. C. Scott, «Report of the Deputy Superintendent General», en *Annual Report of the Department of Indian Affairs*, para el año acabado, 31 de marzo, 1926, p. 7.

[24] Canada, «An Act to Amend the Indian Act», 1914, sección 149, subsección 2.

> Las ferias y exhibiciones en el oeste son normalmente en los meses de julio y agosto, en la época en que los indios deberían estar trabajando para roturar la nueva tierra, escardando y azoadonando sus veredas *(sic)* y huertos de patatas y también almacenando y vendiendo el heno, en vez de estar asistiendo a ferias y exhibiciones [25].

No obstante, no eran sólo los campos de heno de los indios los que se desatendían durante los rodeos, «había una petición diaria de los agentes buscando a indios que trabajaran entresacando la raíz de la remolacha y otros tipos de trabajo» decía el informe desde Alberta. Había demanda de la mano de obra de los nativos en las granjas en expansión de las praderas, y esto convenía muy bien al Departamento. En los nuevos colegios «industriales» y residenciales, los indios aprendían tareas, aun a costa de su escolaridad. Durante la gran guerra, Scott escribió a los directores de los colegios residenciales, animándolos a arrendar a sus «alumnos masculinos» durante la primavera y el verano a los granjeros del distrito, y prometiendo que la ayuda federal *per cápita* se mantendría por todo alumno que trabajara como jornalero, condicionalmente, bajo palabra de los colegios. En palabras de Scott, a los alumnos indios se les «permitía salir». Con la llegada de los promotores de ferias, a los indios se «les permitió salir» de nuevo, sin tener que entresacar raíz de remolacha. La desazón de los agentes es evidente en este informe de la agencia de pies negros:

> Una semana antes de que se inaugurara la feria, la banda dejó el trabajo, aun cuando había 25 equipos ganando de 5 a 8 dólares al día acarreando grava, otros vendieron sus poneys a mitad de precio y la banda, que yo sepa, se llevó con ellos, sin lugar a dudas, al menos 4.000 dólares en dinero en efectivo; que, claro está, se gastaron [26].

Con todo, estos sucesos fueron «desmoralizadores» para los pies negros; o así le parecía a sus agentes.

[25] PAC, RG 10, Vol. 3.825, archivo 60, 511-2, agencia de Edmonton a la Oficina Central, 21 de noviembre, 1910.

[26] PAC, RG 10, Vol. 3.825, archivo 60, 511-2, J.A. Markle a la Comisión India, 9 de septiembre, 1907; J. Gooderham a la Oficina Central, 31 de octubre, 1910; PAC, RG 10, Vol. 3.087, archivo 279,222, Scot a los internados, 19 de febrero, 1918.

Duncan Scott estaba de acuerdo en todos los detalles. «Había 55 indios arrestados en la feria de Lethbridage por alcoholismo —le dijo al *Calgary News*— y me informó la policía que esto no representaba ni la mitad del número que deberían haber arrestado». Entrevistado durante un viaje al oeste en 1910, Scott les fue relatando al *News* sus descubrimientos:

> En las reservas nos encontramos con que los piegans, los pies negros y los bloods empiezan ahora (en agosto) a guardar el heno, cuando deberían haber acabado este trabajo hace mucho. Las representaciones les han desmoralizado, y es una vergüenza que unas pocas personas teatrales o personas con ideas teatrales, puedan seguir, del modo que lo están haciendo, y destruir el trabajo que está haciendo el Departamento indio gastándose muchísimo dinero en las reservas.

En la Columbia Británica, confesó Scott al *News*, «Están mucho más avanzados» que lo están aquí, «y todo porque no tienen las representaciones y las danzas de los viejos tiempos». En opinión de Scott, las representaciones llevaban a los trabajadores indios de las granjas al ocio y al libertinaje, con lo que deshacían el trabajo del Departamento. Afortunadamente, esas distracciones no se daban en la Columbia Británica, donde «los indios son un factor más en el mercado laboral, no como aquí en Alberta, al trabajar en la pesca de salmón, en las fábricas de conservas y en la recolección de bayas y fruta en Okanagan»[27].

No era así para los indios de las praderas. En Manitoba, unos 600 dakotas asistieron a la exhibición del porteo en La Prairie en 1910. Aun después de volver a sus reservas, su agente afirmaba que «su espíritu festivo todavía no está satisfecho, así que es difícil que se asienten a trabajar»[28]. Desde Brandon venía la noticia de que «Miles de indios estaban en la feria en la gran tienda día tras día, disfrutando en sus en-

[27] *Calgary News*, «Indians Pageants Do Harm Says Official of Federal Governement», 22 de agosto, 1910. Scott admitió, más tarde, en privado, que no hablaba por experiencia personal, y que, probablemente, había confundido la feria Lethbridge con la exhibición Calgary Dominion, más tarde los Stampede. Pac, RG 10, Vol. 3.825, archivo 60, 511-2, Scott, D.C. a McNicol, J.W., secretario de la Sociedad Agrícola Lethbridge, n.d.

[28] PAC, RG 10, Vol. 3.825, archivo 60, 511-2, R. Logan a la Oficina Central, 20 de octubre, 1910.

tornos del festín, la decoración y la exhibición»[29]. Desde un principio, las exhibiciones y rodeos del oeste atraían a grandes multitudes de indios de las praderas. El primer rodeo de Calgary, el cual había tenido ese nombre, ofreció como atracción principal una «aldea india» de 1800 indios de varias naciones. Para no quedarse en menos, el empresario de otro rodeo intentó atraer a un número similar de indios a su ciudad al año siguiente[30]. Estas exhibiciones y ferias disfrutaban del fuerte apoyo del público, entre ellos de los policías y los jueces. Un agente indio escribió a Manitoba:

> Me acuerdo que en Bradon al cierre de la última exhibición y después de que unos indios borrachos fueran llevados ante las autoridades bajo ese cargo, fueron absueltos; por qué se hizo esto no lo sé, pero juzgo que fue en beneficio de futuras ferias[31].

Duncan Scott estaba de acuerdo. Revisando este período, Scott intentó explicar «la posición del Departamento» frente a la indiferencia pública:

> El Departamento se ve enfrentado con serios problemas en el lento proceso de ir desacostumbrando a los indios a su estado primitivo. De algunos de los obstáculos al progreso DEBE RESPONSABILIZARSE AL PÚBLICO. En las mentes de los promotores de ferias, rodeos y asuntos de este tipo, en especial en las provincias del oeste, al indio se le considera valioso cuando va ataviado de plumas y pintura de guerra, y exhibidos para el entretenimiento de los curiosos ... Hacen estragos en la arada del verano[32].

Anti-paganismo

En opinión del Departamento, el dejar de arar no era ni la midad del problema. La danza «les llevará a retroceder a sus viejas costumbres

[29] PAC, RG 10, Vol. 3.825, archivo 60, 511-2, L. Hollies a la Oficina Central, 31 de octubre, 1910.

[30] PAC, RG 10, Vol. 3.826, archivo 60, 511-3, G. Campbell al ministro del Interior suplente, 25 de abril, 1913.

[31] PAC, RG 10, Vol. 3.825, archivo 60, 511-2, L. Hollies a la Oficina Central, 31 de octubre, 1910.

[32] D. C. Scott, *The Administration of Indian Affairs in Canada*, Ottawa, 1931, 25.

indias», o así pensaba el director del colegio indio de Qu'Appelle. ¿Por qué?

> ... La feria de Brandon nunca deja de invitar a los indios sujetos a esta agencia para que participen en las atracciones. Una gran tienda y espacio es provista para mostrar a los blancos interesados o curiosos, por 25 (centavos), cómo los indios se divierten y aportan disfrute social en sus tipis, y sus ceremonias religiosas. Estas bandas sioux de río Oak y lago Oak en la última feria de Brandon reunieron 400.000 dólares y se gastaron eso mismo en hacerse más atractivos[33].

Las ferias, como el rodeo de Calgary, a menudo incluían «una aldea india de los viejos tiempos» como una de sus atracciones, en donde los indios podían representar algún aspecto de la vida india anterior a las reservas. Además, podían cobrar a los blancos por el privilegio de visitar la «aldea de los viejos tiempos», y utilizar estos fondos para pagar su estancia allí, y renovar sus trajes. ¡No es de extrañar que el Departamento desaprobara todo esto! Si los nativos se pasaban cada agosto en una aldea de los «viejos tiempos» ensayando la vida diaria de sus abuelos ¿Cómo iba esta práctica a hacer de los nativos unos granjeros (o mejor aún, mano de obra de granja)? Pudiera ser que el impulso original de estas acampadas indias viniera de los espectáculos del viejo oeste americano, pero había diferencias. Estas acampadas no eran espectáculos de indios y vaqueros, producidos y dirigidos por empresarios blancos. Eran exhibiciones y actuaciones nativas producidas por los indios mismos, y siguiendo bastante su propio «guión». Scott insinuaba, socarradamente, que los promotores blancos dirigían todo, llevando a los indios a «hacer una exhibición de sí mismos», pero la realidad era muy distinta. Los organizadores de las ferias únicamente pedían a los indios que vinieran, dejando que fueran los indios los que decidieran cuándo y cómo representaban, con qué trajes y qué danzas. Sin duda, en muchas ocasiones de estas danzas había un fundamento tradicional, fuente adicional de desazón para el Departamento.

[33] PAC, RG 10, Vol. 3.826, archivo 60, 511-3, J. Hugonard a F. Oliver, 28 de abril, 1911; PAC, RG 10, Vol. 3.826, archivo 60, 511-3, L. Hollies a la Oficina Central, 31 de octubre, 1910.

Las ferias también proporcionaban la oportunidad para conocer a indios de otras bandas y naciones, algo que el Departamento hubiera preferido prevenir si hubiese podido. Ésta es la opinión de un agente en Edmonton:

> Más tarde tuve la oportunidad de comentar este asunto con unos misioneros que habían pasado sus vidas entre los indios y todos decían que el mayor obstáculo para civilizar a los indios, y de elevar su moral, eran las reuniones con diferentes tribus donde tenían lugar las danzas, donde los viejos relataban sus malas hazañas y supersticiones, y donde los jóvenes eran inducidos a creer que el Departamento o sus oficiales eran sus mayores enemigos[34].

Sin duda, los misioneros tenían sus razones para criticar estas reuniones entre tribus, en donde los ancianos de muchas naciones podían recordar a los allí reunidos quiénes eran y de dónde venían. También es comprensible que los agentes indios se sintieran de modo parecido a los misioneros, dado que estas reuniones eran una oportunidad única para que los residentes de muchas reservas se unieran y airearan sus motivos de quejas contra «sus» agentes. Tanto el Departamento como los misioneros estaban en lo cierto al ver que estas reuniones eran en «detrimento del progreso de los indios». Así era desde el punto de vista de los funcionarios: estas reuniones hacían que los indios de las praderas reincidieran, al estar menos contentos de su suerte como jornaleros y menos interesados en las verdades reveladas por la religión. De hecho, un agente indio hizo desde Manitoba justo esta conexión: cuanta más danza, menos culto los domingos. Aquí informa de la exhibición del porteo en La Prairie en 1910, en donde asistieron «unos seiscientos indios», incluyendo «un gran número de indios del lado americano»; de antemano, todos tenían la atención «absorta en ... por la realización de la próxima exhibición».

> Sin duda, toda esta danza y decoración les permite revivir, hasta cierto punto sus ideales paganos. Cuando los indios están ensimismados

[34] PAC, RG 10, Vol. 3.826, archivo 60, 511-3, W. Sewall a la Oficina Central, 21 de noviembre, 1910.

> en estas danzas son indiferentes a los cultos religiosos (cristianos) y sus reuniones indias religiosas tienen lugar con mayor frecuencia[35].

Así era como la preparación de las ferias hacía reincidentes a los conversos cristianos, y aumentaban los seguidores de los cultos nativos religiosos.

Hablar de algo, sin embargo, es darle fuerza. Las más de las veces los agentes hablaban en clave; «desestabilización e insatisfacción» eran las frases usuales. Es decir, los indios no sólo se convertían en reincidentes de su religión y protestones contra los agentes indios, sino que además estaban «perturbados e insatisfechos». El mismo Scott notó el «efecto tan desestabilizador» producido por las representaciones y los rodeos en la vida de las reservas. Aquí tenemos de nuevo el caso del Departamento contra la danza de los indios, como lo exponían ante los directores de las ferias y los rodeos, en las provincias de las Praderas, en un intento poco fructífero de disuadirlos de emplear a indios:

> Antes de que tenga lugar la exhibición, aquellos que están dispuestos a participar en las danzas y las representaciones descuidan el trabajo; la perspectiva de la conmoción les ensimisma, turbando su atención, y se vuelven perturbados e insatisfechos.

El «propio bien de los indios», sin embargo, no era la única preocupación del Departamento. Esta circular acababa asegurando que «el Departamento no se opone de ningún modo a que los indios exhiban su cultivos o artesanías, o a que visiten la exhibición como espectadores». Su desaprobación, por lo tanto, sólo se aplicaba a los indios vestidos «en sus trajes nativos»[36]. Esto nos lleva al tema de los trajes, y la falta de trajes, y cómo esto se reflejaba en la imagen nacional.

[35] PAC, RG 10, Vol. 3.826, archivo 60, 511-3, R. Logan a la Oficina Central, 24 de noviembre, 1910; en ese mismo año, una conferencia metodista pidió la prohibición de la asistencia india en los Asuntos del Oeste; PAC, RG 10, Vol. 3.826, archivo 60, 511-3, Agencia Sarcee a la Oficina Central, 27 de octubre, 1910.

[36] PAC, RG 10, Vol. 3.826, archivo 60, 511-3, J.D. McLean a los directores de la Exhibición Agrícola de Lethbrige, Calgary, Edmonton, Brandon, Regina, y High River, 16 de enero, 1911; el informe de Scott de 1914, citado arriba p. XXV.

Manchas en la imagen nacional

Deberíamos recordar que, siempre que los oficiales del Departamento podían cumplirlo, prohibían aparecer fuera de las reservas a los indios de las praderas con «trajes aborígenes»[37]. Sin duda, este decreto estaba dirigido, en parte, a prevenir que los indios revivieran aspectos tangibles de su cultura tradicional. Pero esto sólo era en parte. Siguiendo la correspondencia de las exhibiciones del oeste, nos encontramos con otro tema: las plumas, pinturas, indios montados de la pradera eran una vergüenza para el Departamento indio y para los hombres que trabajan en él como era un atractivo para los visitantes extranjeros y los lectores de periódicos. El Departamento que a menudo se aprovechaba de la benigna falta de atención de la prensa, no podía obtener el mismo trato mientras tenían lugar los rodeos. A este respecto, el secretario del comisario indio de Winnipeg pidió que se acabara con toda la financiación de las exhibiciones «en las que las actuaciones (de los indios) se incentiven». Si no

> Los indios con pinturas de guerra y plumas saldrán en las fotografías de las revistas inglesas y americanas, cuyos lectores tendrán la impresión de que los aborígenes aún andan salvajes por las praderas de Alberta[38].

En opinión del Departamento, los indios pintados y con plumas eran una vergüenza, mientras que los indios en vaqueros y franela no lo eran. Brian Street, acertando con un tema de los cuentos de aventuras para chicos del período, concluye, «Cuando se desprendan de la vestimenta (europea), también lo harán de la cultura»[39]. Quizás una correspondencia de este tipo estaba en la mente del comisario asistente, ya que dijo:

> Si tiene que haber algo del género de un espectáculo o representación india en estas exhibiciones, deberían tomarse medidas para que los

[37] R. S., 1914, Cap. 35, S. 149.

[38] PAC, RG 10, Vol. 3.825, archivo 60, 511-2, J. McKenna a la Oficina Central, 21 de febrero, 1908.

[39] B. Streer, *The Savage in Literature: Representation of 'Primitive' in English Ficcion, 1858-1920*, Londres, 1975, p. 117.

> indios que aparezcan sean representativos de los trabajadores indios, y vestidos como las personas normales del país ... [40]

En el mismo tono, un inspector indio escribió quejándose de «de las donaciones de las guerras y otras danzas antiguas», donde los indios «aparecían en público ... teniendo encima poco más que pintura y plumas». El mismo inspector hacía referencia a la audiencia internacional de los rodeos, cuya principal atracción «parece ser un gran número de indios, que cuanto más incivilizados parecen en estas exhibiciones, más gustan al público» [41]. «La vestimenta hace al hombre», o así lo creía el Departamento. Por lo que el supervisor Scott se encontró respondiendo, por medio de su diputado en el parlamento, a un grupo de explorados veteranos que estaban organizando un rodeo en Banff:

> No creo que el propósito de la enmienda del decreto (indio) sea el de prevenir que los indios, de cualquier localidad, puedan entrar en las carreras o juegos durante las celebraciones locales, que son organizadas por hombres blancos, salvo que éstos aparezcan con trajes aborígenes [42].

Unos pocos años antes escribía el comisario indio del oeste utilizando el mismo tono que Scott, comparando las danzas indias en los rodeos con lo que el consideraba una infracción más seria: las danzas del sol y los *potlatch*:

> Las representaciones indias en cuestión no son una ofensa de este tipo; no estarían en contra de la moralidad si se eliminaran los exhibicionismos indecentes. Son ridículos y grotescos y no pueden contribuir al refinamiento de los espectadores; aun así, hay un gran deseo de verlos entre una gran proporción de la sociedad.

[40] PAC, RG 10, Vol. 3.825, archivo 60, 511-2, McKenna a la Oficina Central, 21 de febrero, 1908.

[41] PAC, RG 10, Vol. 3.825, archivo 60, 511-2, Inspector J. Mrkle a Scott, 3 de agosto, 1908.

[42] PAC, RG 10, Vol. 3.827, archivo 60, 511-5, Scott a R.B. Bennet, 17 de junio, 1916.

El comisario indio respaldó sus cargos de «exhibicionismos indecentes» con unas pocas líneas tomadas de un periódico de Calgary acerca de las representaciones de Dominion Day:

> Había stonies, crees, pies negros, sarcees, piegans, y bloods, y todos pintados desde la cabeza a los pies ... Sus grupos de guerra eran temibles, magníficos, y con apariencia real; algunos casi desnudos [43].

En Banff, ese mismo año, unos 300 indios stoney de las cercanías, ataviados de un modo similar, representaron «lo que probablemente fuera la reunión más cosmopolita que se diera». Banff, en la costa del pacífico canadiense, estaba bien situada para recibir a visitantes «cosmopolitas», que habían estado viniendo desde que los días indios empezaron en 1894 [44].

Si la audiencia era realmente «cosmopolita», aún peor, desde la perspectiva del Departamento, ya que les preocupaba la cuestión de la reputación nacional. Los visitantes y lectores de periódicos británicos y americanos no debían, a pesar de todo, tener la impresión de que en Alberta aún había indios. En lo que concierne a los stoney en Banff, es bastante probable que alguien de Inglaterra los viera o leyera acerca de ellos; se les requirió para el gran espectáculo del gran imperio, en Londres en 1911. Esto no podía permitirse, pues «la política del Departamento es la de no animar a los indios a dejar las reservas con propósitos de participar en exhibiciones,» y por lo tanto «la autorización pedida no puede ser concedida». Los stoneys iban a participar en una serie de cuadros vivos representando la vida en varias partes del imperio. El Departamento, sin embargo, tenía sus propias ideas acerca de cómo representar la vida del oeste de Canadá, y los stoneys no formaban parte de ello. Ni ninguno de los indios de las praderas; en este período, las peticiones de llevarse a los indios de las praderas al extranjero

[43] PAC, RG 10, Vol. 3.826, archivo 60, 511-3, D. Laird a la Oficina Central, 20 de noviembre, 1909.

[44] *Calgary Herald*, 2 de julio, citado por Laird en PAC, RG 10, Vol. 3826, archivo 60, 511-3, D. Laird a la Oficina Central, 20 de noviembre, 1909; E. J. HART, *The Selling of Canada: The CPR and the Beginnings of Canadian Tourism*, Calgary, 1983, p. 59.

fueron constantemente rechazadas»[45]. Estas excursiones al extranjero hubieran sido «desestabilizadoras» para los indios que las hacían, y peor aún, habrían sido molestas para la imagen nacional. «El alarde de ser aparentemente salvajes incivilizados —escribió el predecesor de Scott como diputado supervisor—, parece una forma cuestionable de publicidad (no siendo) la mejor para los intereses del país»[46]. Es decir, los visitantes extranjeros y los lectores podían llegar a creerse que los guerreros indios a caballo y con plumas «aún andaban salvajes por las praderas de Alberta»[47].

En ese período, el Departamento vigilaba todos los aspectos de la vida india, actuando como intermediario en casi cada transacción entre indios y blancos. Con el incremento de los rodeos y las representaciones del oeste surgió toda una serie de transacciones que el Departamento no pudo controlar. Esto significaba que los indios iban a recibir muchas influencias del mundo más allá de la reserva, pero también significó que los indios llegaron a una audiencia fuera de la reserva, y, en algunos casos, más allá de las fronteras canadienses. ¿Por qué querían los indios llegar a la audiencia blanca, locales o visitantes? Sólo por esto: porque aún no eran indios del Departamento.

El Departamento, como hemos visto, protestaba si los indios aparecían bajo este enfoque. Si los visitantes se creían que los indios aún «andaban salvajes» por las praderas, esto implicaba que el Departamento no estaba haciendo su labor de vigilar porque los indios se establecieran. Sin embargo, era aún más complicado el tema; encontramos una tendencia puritana en mucha de la correspondencia acerca de las exhibiciones de danza, aun a pesar de las aclaraciones que hacía el supervisor Scott de que él no «estaba predispuesto por ... un espíritu puritano»[48]. De todas formas, algunos oficiales sí *tenían* esta predisposición. Aquí damos un informe de un inspector indio de las representaciones indias de los primeros tiempos, en donde se ve no sólo el puritanismo

[45] PAC, RG 10, Vol. 4010, archivo 253, 430, J.D. McLean a E.g. Fyfe, Esq., 2 de febrero, 1911. Este archivo contiene un número de peticiones de este tipo; mientras que Scott permaneció en el Departamento, no se permitió ni una.

[46] PAC, RG 10, Vol. 3825, archivo 60, 511-2, F. Pedley a G. O'Halloran, 13 de octubre, 1908.

[47] PAC, RG 10, Vol. 3825, archivo 60, 511-2, J. McKenna a la Oficina Central, 21 de febrero, 1908.

[48] PAC, RG 10, Vol. 3825, archivo 60, 511-2, Scott a Bennet, 17 de julio, 1917.

sino también los celos sexuales. (Éste es un tema que otros corresponsales habían insinuado, como hemos visto). El inspector también reconoce que los del oeste no veían las cosas como él, que sus opiniones no eran las del «público en general».

> En los años pasados casi todas las aldeas, pueblos y ciudades han rogado persistentemente a los indios para que dejen sus hogares y se dediquen a exhibirse con los trajes de los viejos tiempos, lo que implica que el hombre indio va desfilando casi desnudo por las calles y otros lugares públicos, bailando las llamadas danzas de la guerra u otras, para dar ejemplo a las mujeres e hijas de personas que dicen considerarse civilizadas y refinadas [49].
>
> Así que el Departamento, o algunos en él, querían proteger a los indios de la pradera de ser «desmoralizados» por las exhibiciones de danza, y a los aldeanos, especialmente «a las mujeres y hijas», de ser escandalizados por éstos. Los esfuerzos del Departamento a este respecto fueron ridiculizados.
>
> Cualquier agente que proteste contra la promoción de las exhibiciones de indios esta predispuesto a ser acosado por la prensa pública, y presentado al público como un «detractor» de la aldea, del pueblo o de la ciudad [50].

Todo esto ocurrió hace mucho tiempo, claro está. Los tiempos gloriosos de las exhibiciones y representaciones de la pradera hace mucho que han acabado, la mayoría en la década de los años treinta. Y si pudieran ser revividos, los promotores, hoy en día, podrían tener más problemas para atraer a los indios de nuevo para «exhibirse para el divertimento del público», como mostraron las olimpiadas de invierno de 1988. Pero quedarse en esto sería no entender el punto central. Las representaciones de las praderas eran significativas porque fueron la primera, y bastante rara, oportunidad que tuvieran los indios de la Pradera de alejarse del Departamento. En ese período, el Departamento esperaba dirigirlo todo en las reservas de la Pradera. Su frustración, cuando

[49] PAC, RG 10, Vol. 3825, archivo 60, 511-2, J. Markle a la Comisión India, 9 de septiembre, 1907.

[50] PAC, RG 10, Vol. 3825, archivo 60, 511-2, J. Markle a la Comisión India, 9 de septiembre, 1907.

no pudieron hacerlo, se muestra claramente en la correspondencia del Departamento al tratar el tema de las exhibiciones de danzas. Esto era doblemente mortificante para el Departamento puesto que, como hemos visto, los indios tenían el apoyo de la opinión pública de las provincias de la Pradera.

Por lo que, el verdadero significado de las representaciones de las Praderas no sólo es el desafío de los indios, sino también la complicidad de los blancos. Aquí encontramos una de esas raras oportunidades en donde los indios del oeste estaban aliados con la población blanca en algo que querían hacer. Esto era bastante inofensivo para los esquemas modernos, y por lo tanto puede parecer fácilmente desechable, pero sería un fallo hacerlo. La importancia de estas exhibiciones reside no sólo en lo que los indios hicieron, sino en quienes les ayudaron a hacerlo. Sin duda, las exhibiciones indias ayudaron a los indios a rememorar algunos aspectos de su cultura tradicional, como hemos visto, pero y lo que es más importante, fue una oportunidad para que los indios y los aldeanos de las Praderas hicieran un frente común contra las prohibiciones el Departamento indio. Estas oportunidades aún son raras, a pesar de que de vez en cuando los ecologistas y los indios unieron sus fuerzas durante la década de los setenta. Éste era un claro caso de coincidencia de intereses de los indios y los blancos de la región, durante los años oscuros de principios de siglo, y esto, debemos recordar, no era una tarea fácil.

«Su sangre ... mezclada con la de sus antiguos enemigos»

En noviembre de 1918, se quejaba Duncan Campbell Scott «Hemos ganado a los bosche pero es difícil volver a la normalidad»[31]. Pudiera ser que así fuera. No obstante, después de la gran guerra, Scott preparó una importante serie de enmiendas al decreto indio. Todas, argumentaba Scott, iban «en la misma dirección», es decir, dirigidas a la asimilación. Algunas de estas disposiciones levantaron una tormenta de controversias, y fueron revocadas después de que cayera el gobierno sindicalista de Meighen en los decadentes días de 1921. Otra disposición,

[31] A. S. Bourinot, *More Letters of D.C. Scott*, Ottawa, 1960, p. 57.

acerca de las mujeres nativas que se casaban con los blancos, fue pasada por alto por los sucesores liberales de Meighen. Estas disposiciones se mantuvieron en los registros durante la mayor parte de la década de 1920, y se restablecieron de nuevo durante 1956-1985. Scott convenció al parlamento de que esta enmienda era un impulso para la asimilación, y nadie dudó de ello en ese momento. Sin embargo, nos podemos preguntar si esta disposición era realmente una parte constitutiva dentro de las otras enmiendas de posguerra de Scott. ¿La nueva ley sobre los matrimonios indios-blancos realmente llevaba a la asimilación? Los estudiosos recientemente, de hecho, han visto esta ley sobre los matrimonios nativos-blancos como una *barrera* a los matrimonios mixtos. Esto es desconcertante. ¿Qué pretendían los legisladores en ese momento?

«Nuestra misión —confesó Scott en otra ocasión— debió de ser, realmente, muy confusa»[52]. ¿Cómo debemos aclarar esa confusión? Obviamente había una profunda tendencia a la ambivalencia en la política del Departamento hacia la asimilación. La asimilación, como hemos visto, siempre pareció la política más rentable, y por tanto la mejor. De todos modos, ¿fue posible? El Departamento estaba profundamente dividido sobre este punto. Pero en ningún sitio se encontraba más esta división que en la misma cabeza de Scott. Scott podía, por un lado, aparecer ante el comité parlamentario con argumentos de los beneficios financieros (para el gobierno) de la asimilación. «Cuando una mujer india se casa fuera de la banda —argumentaba Scott—, sea con un indio, que no pertenece a un tratado, o un blanco, está dentro de los intereses del Departamento, ... que rompa completamente sus conexiones con la reserva»[53]. El matrimonio interracial era por lo tanto visto como una solución al «problema indio».

«... Sentimientos poéticos privados»

Ésta era la posición oficial de Scott y del Departamento. Por otro lado, estaba la posición privada de Scott.

[52] D. C. Scott, «The Last of the Indian Treaties», p. 115.

[53] Citado en K. Jamieson, *Indian Women and the Law: Citizens Minus*, Ottawa, 1978, p. 51.

... Cualquier pronóstico de la civilización india que busque resultados finales en el plazo de una generación o dos, está condenado a la decepción. Los resultados finales pueden ser obtenidos en cuatro siglos al unir a la raza india con la blanca...[54]

¿En *cuatro siglos* sólo? Aquí, Scott parece estar viendo la «unión» de los nativos y blancos canadienses como algo tan desagradable como para no considerarlo viable. Tanto, que, de hecho, los estudiosos se han preguntado si ¡el hombre privado y el oficial se hablaban! «Scott, el jefe del Ministerio de Asuntos Indios justifica la asimilación —especula el crítico Melvin Dagg— sólo al sublimar los sentimientos poéticos privados»[55]. Dagg, sin embargo, habla generalizando demasiado. Scott no se oponía a la asimilación; sus consejos acerca de cómo debían vestirse los nativos en las representaciones de la pradera hacen que esto quede claro. A lo que se oponía era a los matrimonios mixtos entre blancos e indios. Esto era algo que sólo podía considerar extrapolándolo a varios siglos en el futuro.

Otros también veían los matrimonios mixtos de blancos-indios como algo impensable. Aquí transcribimos la opinión de otro miembro, en tiempos del mandato del territorio de Ottawa por Scott. «El mestizaje —escribió Diamond Jenness, del Museo Nacional— ocurre lentamente, pero *sólo con las clases más bajas de los blancos* que no aportan ningún tipo de adelanto». El antropólogo Jenness aún llegó más lejos, sin embargo. Jenness predijo que muy pocos nativos se casarían con blancos porque ¡se morirían antes! Esto es lo que les esperaba a los nativos del norte de Ontario, en opinión de Jenness: «... La absorción de unas pocas familias por la agresiva raza blanca y la decadencia y extinción del resto»[56].

Estas opiniones circularon ampliamente gracias a lo que, durante muchos años fue el libro de texto clásico sobre *Los indios en el Canadá*, publicado por primera vez en 1932, el año en que Scott se retiró del Departamento. Para los miembros de «la agresiva raza blanca», el ma-

[54] D. C. Scott, «The Last of the Indian Treaties», pp. 11222.

[55] M. H. Dagg, «Scott and the Indians» en *Duncan Campbell Scott: A book of Criticism*, S.L. Dragland, ed., Ottawa, 1974, pp. 189-90.

[56] D. Jenness, *The Indians of Canada*, Ottawa, 1972, original 1932, p. 260. La cursiva es mía. Jenness se incorporó a la plantilla del Museo Nacional después de la primera guerra mundial, y fue su jefe hasta 1926.

trimonio mixto con nativos era verdaderamente poco atractivo, extraño y apenas concebible.

Los informes oficiales de Scott nunca hablaban de «mestizaje» o de «bajas clases» de los blancos, sin embargo, sus poesías revelan la profunda ambivalencia hacia el matrimonio mixto, y especialmente acerca de los descendientes de los matrimonios mixtos. En todas los poesías de Scott, los metis ocupan una posición ambigua, nunca aceptados plenamente ni por los blancos ni por los nativos. Siempre están incapacitados para «pertenecer a una familia otra», como concluye el historiador y crítico Palmer Patterson[57]. Éste es seguramente el caso de *La chica de raza mixta*. Scott acabó esta corta poesía en New Brunswick House en el lago Missinaibi, probablemente en los días que esperó a que el médico doctor Meindl vacunara a los niños de la localidad. Sin duda, Scott había visto el modelo viviente de su poema allí mismo en New Brunswick House, que visitó con el grupo del tratado 9.

> Solíamos pasear entre las tiendas y tipis a la luz del atardecer, y captábamos innumerables insinuaciones de color y actitudes características —el destello del fuego a través de los pliegues abiertos de un tipi ... una joven madre dando de mamar a su bebé[58].

Éste era el tipo de poema, medita el crítico E. K. Brown, que Scott pudo hacer bien, *sólo* después de tiempo y reflexión[59]. Quizás ambos faltaron en la comunidad de Brunswick en julio de 1906. El poema sería entonces mejor, al mostrar la actitud de Scott acerca de su personaje. Quizá vio a una joven mujer durmiendo irregularmente en el pesado, quieto aire de la noche de julio en los altos del lago Superior. Para Scott, sin embargo, sus sueños estaban perturbados por el «brillo del lago y los prados» donde «sus padres habitaban antaño» por lo que, «su corazón se agitaba con la añoranza ... por los pozos de antiguas lágrimas»[60].

[57] P. Patterson, «The Poet and the Indian: Indian Themes in the Poetry of Duncan Campbell Scott and John Collier» en *Ontario History* 59, 1971, p. 71.

[58] P. Edgar, «Travelling With a Poet» en *Across My Path*, N. Frye, ed., Toronto, 1952, p. 66. Esto fue escrito probablemente en la Casa de Nueva Brunswick.

[59] E. K. Brown, «Memoir» en *Selected Poems of Duncan Campbell Scott*, Toronto, 1951, p. XXIV.

[60] D. C. Scott, *Selected poems of Duncan Campbell Scott*, p. 63.

Una poesía de finales de siglo, *Onandaga Madona*, alcanza el mismo tono trágico. Aquí, de nuevo, encontramos que el personaje de Scott tiene «su sangre mezclada con la de sus antiguos enemigos»; como la de su hijo: «Y próximo a su chal cerca su pecho, la última promesa de su condena nacional, más pálido que ella su bebé se agarra y yace **...»[61].

Una madre y su hijo, una mujer adorable, dormida —éstos no son los temas de una gran tragedia—. Pero para Scott, a lo mejor lo eran. Y la impresión se acrecienta en su poesía posterior. *En el lago Gull, 1810* fue escrito en 1934, dos años después de su retiro del Departamento indio. Keejigo, la figura central de su poesía, como en tantas otras, está inquieta «por sus prófugas visiones», porque ella también es la descendiente de un matrimonio mixto de nativos-blancos. Keejigo trata de resolver su situación ambigua lanzándose sobre un comerciante que pasaba. A continuación, Keejigo es desdeñada por el comerciante, expulsada de Salteaux, y abandonada a vagar ciegamente en la tormenta. Ni los cielos están silenciosos. De hecho, *rugen* con desaprobación por el encaprichamiento de Keejigo con el comerciante escocés. ¿Podemos dudar de que privadamente Scott compartía el desdén de los cielos por esas relaciones amorosas interraciales?[62] ¿Cómo podía la desaprobación privada de Scott de los matrimonios mixtos afectar su trabajo como jefe del departamento indio? Después de todo, ¿no animaba el Departamento a que los nativos se «casaran fuera»?

«... Está dentro de los intereses del Departamento»

Como hemos visto, Scott después de la Primera Guerra Mundial presentó toda una serie de enmiendas al decreto indio para la asimilación. Algunas de éstas venían a ser una puesta a punto de las disposiciones de la «emancipación». Eran medidas ilegales para que los hombres y mujeres dejaran de ser indios registrados; y por lo tanto pudieran

** «Lies», en este contexto, significa tanto yacer como mentir.

[61] D. C. Scott, *Selected poems of Duncan Campbell Scott*, p. 134.

[62] D. C. Scott, *Selected poems of Duncan Campbell Scott*, pp. 71-72. Otras poesías como «Night Burial in the Forest», también insinúan la desaprobación de Scott acerca del acoplamiento inter-racial.

convertirse en ciudadanos, cosa que no eran en esos tiempos. Ahora bien, el decreto de emancipación preceptivo de Scott no duró mucho y no consiguió emancipar a nadie. «Los indios pusieron el grito en el cielo», admitió el nuevo ministro del Interior liberal en 1922[63]. Pero había otras medidas que fueron ocasionalmente aceptadas por los indios. Entre la confederación y el fin de la Primera Guerra Mundial, un total de casi 1.300 indios registrados, «hombres, mujeres y niños» se habían emancipado[64]. Scott reconocía que podía de algún modo, aumentar el número de aquellos que querían emanciparse. Justo en los años después de la gran guerra parecía posible que sus deseos dieran frutos. Había, si no una oleada, al menos un goteo constante de indios acercándose a obtener la ciudadanía. Pero hasta ese goteo parecía irse secando, al ir llegando a su fin, la permanencia de Scott en el Departamento y la década de 1920. Sólo 20 cabezas de familia habían buscado la emancipación entre 1928-1929. «Esto es —reconocía Scott— un descenso de 16 cabezas de familias en comparación con el año anterior».[65]

Parece que en ese mismo período pocas mujeres nativas decidieron casarse con blancos. La ley reconocía que estos matrimonios podían ocurrir, pero no se puede decir que los animara. Recordemos que, aun antes de los tiempos de la confederación, las mujeres nativas que se casaban con blancos eran condenadas fuera de las listas de las bandas. La enmienda de Scott de 1920 llevó esto aún más lejos, al conmutar su parte de las pagas de las bandas y el tratado. Esta disposición se mantuvo vigente hasta casi la década de 1920, sin duda deteniendo a muchas que quisieran tomar maridos blancos. Lo mismo se puede decir de las disposiciones más amplias, que permanecieron vigentes hasta 1985, tachando a una mujer que se casara fuera de su identidad social como india.

Después de que se hicieran las enmiendas de 1985, todo lo que hemos comentado puede parecer un tema obsoleto, pero, sin embargo,

[63] House of Commons, *Debates*, Vol. CLIV, p. 3.193. «Hasta donde he podido averiguar, ningún indio se ha enmancipado bajo el Decreto de Enmancipación Obligatoria» añadió.

[64] D. C. Scott, «Report ...», en *Annual Report of the Department of Indian Affairs*, En ese período, había alrededor de 100.00 indios registrados.

[65] D. C. Scott, «Report ...», en *Annual Report of the Department of Indian Affairs*, Ottawa, 1930, vol. 2, p. 15.

está lejos de serlo ya que rara vez es posible rehacer la historia. Desde 1985, las mujeres que fueron condenadas fuera de las listas de las bandas cuando se casaron con blancos se pueden volver a enlistar como indias con estatuto y pueden (en principio) restablecer sus lazos con su anterior banda. Sin embargo, no todas podrán llegar a hacerlo. Deben solicitar de nuevo entrada en su vieja banda, que puede tener ya una reserva superpoblada. Un panfleto del gobierno dirigido a los que posiblemente regresen les previene de no hacerse excesivas ilusiones:

> A los nuevos miembros de las bandas no es probable que se les dé una preferencia especial acerca de la asignación de su alojamiento. Si hay una lista de espera para el alojamiento, como es corriente en muchas reservas, los nuevos miembros de la banda serán situados en la lista del mismo modo que otros miembros de la banda que buscan alojamiento.

Peor aún, pues el panfleto les advierte de que «los consejos de las bandas pueden aprobar un reglamento local acerca de la residencia»[66]. Resumiendo, los que regresan pueden ser mal recibidos en las reservas superpobladas. Los efectos sociales de la enmienda de Scott en la década de 1920 están aún presentes, y pueden permanecer durante mucho. Razón de más, entonces, para revisar las leyes que gobiernan el matrimonio mixto.

La opinión común del viejo decreto indio sobre la cláusula de «casarse fuera» concuerda bien con lo que el supervisor Scott le solía decir a las comisiones parlamentarias. Esta opinión es con la que la ley pretendía animar a las mujeres indias a casarse con blancos, pues era en su beneficio hacerlo. Ahora bien, si aceptamos esta opinión de la ley, llegamos a una cuestión muy desconcertante ¿por qué no se casaron más mujeres nativas con blancos? Quizás algunas lo hicieron, ya que los oficiales no empezaron a guardar un control de la cuenta hasta la década de 1950. Ésta no es una proposición fácil de probar. Sin embargo, el científico político W.T. Standury descubrió evidencias que, como poco, son sugerentes. En un estudio de los nativos fuera de las

[66] Dian, «Changes to the Indian Act», Ottawa, 1985, sin paginar.

reservas en la Columbia Británica, Standury encontró un número sorprendente de mujeres nativas «viviendo en unión consensual». Comparado con los blancos, «una proporción mayor de mujeres indias informó de una relación de unión consensual». Algunas mujeres formaban uniones consensuales con indios registrados, pero el doble las formaban con blancos o metis. Las cifras de Standury muestran «una vez más, la tendencia de las mujeres indias a proteger su estatuto (indio)» [67]. En 1985, el decreto indio fue enmendado para que *nadie* pudiera perder, o ganar, el estatuto indio a través del matrimonio [68]. Quizá veamos menos uniones consensuales entre indios registrados y blancos.

En Canadá el matrimonio mixto nunca fue del todo ilegal, como lo fue en Sudáfrica o en muchas partes de los Estados Unidos en un pasado reciente. Pero tampoco fue aquí el matrimonio mixto realmente animado, aun cuando los oficiales del Departamento han apoyado incondicionalmente (hasta recientemente) la asimilación. De hecho, la feminista Kathleen Jamieson argumenta de un modo convincente que la ley canadiense sobre los matrimonios raciales estaba a la par con los de Sudáfrica y los del estado Jim Crow del sur de América. Estas leyes nunca se basan únicamente, sin embargo, en las hostilidades raciales, sino que normalmente representan una mezcla alterada de sentimientos raciales, clasistas y sexuales —como deja bien claro el comentario de Jenness sobre el «mestizaje ... con las clases más bajas blancas». Kathleen Jamieson argumenta que:

> Las restricciones en los matrimonios entre razas son una manifestación de una compleja combinación de nociones basadas en la desigualdad racial, de clases y sexual ... Esto se demuestra claramente en los Estados Unidos donde en muchos estados los matrimonios interraciales fueron ilegales hasta 1967 [69].

Aquí, en Canadá, estos matrimonios nunca fueron oficialmente legales —sólo que no ocurrían muy a menudo—. El supervisor Scott ar-

[67] W. T. Stanbury, *Success and Failure: Indians in Urban Society*, Vancovuer, 1975, pp. 92-93.

[68] Diand, «Changes to the Indian Act», sin paginar. Bajo la vieja ley, las mujeres *blancas* que se casaban con indios registrados se convertían en «indias» en términos del Decreto Indio.

[69] Citado en K. Jamieson, *Indian Women and the Law: Citizens Minus*, p. 5.

gumentaba, ya hacía mucho, que los nativos canadienses serían asimilados por medio de las «fuerzas del matrimonio mixto y la educación»[70] De estas dos «grandes fuerzas», sin embargo, sólo una, la educación, era verdad. Para Scott la educación era un fuerza para vencer a «la prolongada tradición», a pesar de «la apatía, y sino la hostilidad activa de los padres»[71]. El matrimonio mixto, por el otro lado, era poco atractivo, escaso, y totalmente impensable. Ésta era seguramente la opinión privada de Scott. Para el Departamento los matrimonios blancos-nativos no fueron nunca del todo ilegales. Sin embargo, hasta 1985, permaneció poco atractivo, y nunca formó parte realmente de la agenda de asimilación del Departamento.

«... Lo mismo para todos los canadienses»

Era a finales de primavera, en 1969, en Ottawa, los arces ya tenían todas sus hojas, los tulipanes a lo largo del canal estaban en plena floración, y el nuevo gobierno se sentaba en el parlamento. Soplaban vientos refrescantes por la colina del parlamento, prometiendo llevarse volando mucho de lo que estaba viejo, cansado y aferrado a la tradición. Canadá estaba disfrutando su prolongada luna de miel con el nuevo, licenciado primer ministro. Como ministro de justicia ya había traído las leyes de homosexualidad, aborto y divorcio a, lo que la mayoría esperaban que fuera, una nueva era. ¿Había algo que no pudiera hacerse? En los asuntos de los indios, como en otro campos, ¿era éste el momento para el replanteamiento radical, el momento para «cambiar las viejas políticas»[72]?

De hecho, el nuevo gobierno había estado revisando su política de asuntos indios durante un año, en una consulta pública con los líderes nativos y en reuniones privadas entre los burócratas. Mucho trabajo y reflexión se habían hecho para la nueva política. ¿Seguro que nada

[70] D. C. Scott, «Indian Affairs, 1867-1912» en *Canada and Its Provinces*, A. Shortt y A.G. Doughty, eds., Toronto, 1914, vol. 7, p. 623.

[71] D. C. Scott, «Indian Affairs, 1867-1912», p. 617. Scott aumentó en número de internados y el poder del Departamento para mandar niños a ellos.

[72] Diand, *Statement of the Government of Canada on Indian Policy*; citado en S. M. Weaver, *Making Canadian Indian Policy*, Toronto, 1981, p. 161.

podía ir mal? Si había nubes en el horizonte durante esos preciosos días de junio de 1969, pocos en los alrededores de Ottawa las vieron.

Quizá, sin embargo, las nubes estuvieran allí todo el tiempo, si, tan sólo, las hubiéramos buscado. El primer ministro licenciado ya había tomado fuertes medidas —algunos dirían que dogmáticas— en muchos asuntos. «La política —argumentaba— no puede tener en cuenta lo que hubiera podido ocurrir»[73]. A veces, la política, sin embargo, no parece considerar otra cosa. En las calle de mi estudio, un pequeño coche japonés está aparcado. Su placa de matrícula lleva un eslogan que no puedo distinguir desde la ventana de mi estudio. Lo sé de todos modos: *je me souviens.* Aquel que la eligió quiere que nos acordemos: ¡aquello que pudo ser! En el pasado, a finales de la primavera de 1969, sin embargo, nadie tenía aún la memorable frase en sus placas de matrícula o en sus mentes y los líderes que se burlaban de los históricos —«hubiera podido ser»— estaban de moda. «Los orígenes históricos —argumentaba el primer ministro— son menos importantes de lo que suele pensar la gente ...». Por lo que, hoy en día, «ni el esquimal ni los dialectos indios (*sic*) tienen cualquier tipo de situación privilegiada». Tengamos seis millones de hablantes de una de esas lenguas nativas, sin embargo, y el idioma «se establecerá por sí solo con la fuerza del francés». En esta filosofía política, no hay remordimientos, ni sentimientos, ni vistas atrás. O sea que, «el francés y el inglés son iguales en Canadá porque cada uno ... tiene el poder de crear una ruptura en el país». El poder, claro está, «que no pueden reclamar ni los iroquoís, ni los esquimales, ni los ucranianos»[74].

Evidentemente que no. Lo que los nativos podían esperar del nuevo gobierno era una garantía de los derechos como individuos, de acuerdo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos. «... Cada indio —escribió un nuevo ministro al nuevo primer ministro— (debe) ser libre de escoger su propio destino y vivir como crea conveniente, sin considerar las consecuencias que su elección pueda tener»[75]. Esta filosofía, entonces, se basa en el derecho de cada ciudadano a una parti-

[73] P. E. Trudeau, *Federalism and the French Canadians*, Toronto, 1968, p. 9.

[74] P. E. Trudeau, *Federalism ...*, p. 31. ¿Por qué comúnmente los canadienses hablan de los *idiomas* europeos y de los «dialectos» indios?

[75] Citado en S. M. Weaver, *Making Canadian Indian Policy: The Hidden Agenda, 1968-70*, Toronto, 1981, p. 103. Jean Chrétien al Primer Ministro, 15 de enero, 1969.

cipación plena e igual en la vida comunitaria del Canadá. A pesar de todo, esto era mucho pedir. ¿Qué remedios podía el gobierno buscar para obtener esto?

Cuando el Documento Blanco del nuevo gobierno sobre la *política india* apareció en junio de 1969, se optó por un remedio verdaderamente radical. El gobierno propuso simplemente «*acabar* con las distinciones legales entre los indios y otros canadienses»[76]. Esto señaló el retorno, a escala mayor, del malogrado decreto preceptivo de emancipación de Scott, de la década de 1920. Como Scott, los autores del Documento Blanco buscaban solucionar el «problema indio» por medio de medidas al modo de Procusto. En 1969, no como en la década de 1920, los indios registrados eran considerados ciudadanos canadienses. Aun así, en opinión del Documento Blanco, los indios eran de algún modo ciudadanos *aparte* «separados pero iguales». El decreto indio, el Departamento indio, los colegios indios, las reservas, y las clínicas —todo debía ser abandonado.

La tormenta estalló bastante pronto. «Me siento —dijo el jefe Dave Courchene de la hermandad india de Manitoba— como un hombre al que le han dicho que debe morir y, ahora, me aconsejan cómo ...ejecutar la decisión». El Decreto Blanco había presupuesto qué era lo que el doctor, y los nativos mandaban. «Las gentes indias —la *política india* comentaba enigmáticamente— han mostrado su determinación de que las condiciones presentes no vayan a persistir». Además, el Documento Blanco afirmaba que había «recurrido a una consulta extensa con las gentes indias». «No es así —el jefe Courchene replicaba— nosotros no hemos sido consultados, sólo nos han recomendado las decisiones ya tomadas». Ésta era una forma diabólica de obligarles. Los nativos se encontraron que eran de nuevo embaucados «por el camino de las falsas esperanzas, de las promesas rotas ... (y) de la mala fe».

Pero esto no era todo. Courchene consideraba que el documento de posicionamiento había sido remendado por «expertos políticos» que se consideraban a su vez, a sí mismos, «sociólogos aficionados». De hecho, es exactamente como se interpreta hoy en día, con frases como,

[76] DIAND, «Statement of the Government of Canada on Indian Policy» en *The Indian: Assimilation, Integration or Separation?* R.P. Bowles, *et al.*, eds., Scarborough, 1972, pp. 202-03. La cursiva es mía.

«servicios separados pero iguales no proveen de un verdadero tratamiento igualitario». Courchene permaneció escéptico ante las tramas de los sociólogos aficionados. De hecho, no veía cómo la supresión de las disposiciones legales y constitucionales especiales indias les haría «iguales» en algún sentido práctico:

> La eliminación de las distinciones constitucionales no traerá la igualdad a los indios, al igual que la supresión de las referencias a los ingleses y franceses, no eliminará las razones del descontento que existen en el presente entre el Canadá *inglés* y el *francés*[77].

«... *Los indios prefieren seguir siendo indios*»

El sentimiento de ultraje del jefe Courchene marcó el tono para las respuestas de otros nativos. La mayoría de los nativos expresaron su consternación de los resultados y su desconfianza del proceso al que llevaría el documento de la política del gobierno. Casi todos sintieron, con Courchene, que habían sido embaucados por el mal camino. Sus esperanzas habían sido alentadas para ser de nuevo rotas. Todo esto llegó a expresarse en junio de 1970, con el Documento Rojo de la nueva hermandad nacional india, *Además Ciudadanos*, que fue presentado en una reunión especial del gabinete federal, en el histórico Cuarto de la Comisión del Ferrocarril. Lo que querían, decían los jefes, era una *revisión* del decreto, no su *revocación*. Diciendo de forma terminante: «la mayoría de los indios prefieren seguir siendo indios». Los jefes estaban también preocupados con las sutilezas del gobierno acerca de «servicios separados pero iguales». Para el anteproyecto del estatuto de la *política india*, la misma existencia de un Departamento de asuntos indios hacía que la igualdad fuera imposible. Por lo tanto, ¡acabar con el Departamento! «... El gobierno —decía el Documento Blanco, propone transferir todas las restantes responsabilidades federales de los indios del Departamento de asuntos indios y Desarrollo del Norte a otros departamentos».

[77] Citado en S. M. Weaver, ...*The Hidden Agenda*, pp. 174-75 y 161.

Los jefes veían el problema de forma muy diferente. «En el momento en que consigamos un ministro a tiempo completo —argumentaban— habrá esperanzas de un asesoramiento útil»[78]. Esto era lo que hacía falta, un Departamento indio a parte, con su propio ministro *a tiempo completo*. Nunca, desde la época anterior a la confederación, había disfrutado el Departamento o los Indios de la atención íntegra de un ministro de la corona. Entonces, como ahora, los oficiales del Departamento tenían que tratar con «intereses de mayor magnitud». Una y otra vez, una comisión investigadora, anterior a la confederación se lamentaba de «que se había perdido de vista a los indios». Después de la confederación, los indios se perdieron de vista dentro de la vasta envergadura continental del Departamento del Interior. Durante la década de 1950, los asuntos indios hasta se unieron al Departamento de ciudadanía e inmigración; incluso en nuestros días, ¡a los políticos de los nativos les gusta hacer bromas sobre el riesgo de una política de inmigración excesivamente laxa!

En la década de 1960, los indios estaban de nuevo en el baúl de viaje del ministerio, que trabajaba a un ritmo muy parecido al del viejo Departamento del Interior. Cuando llegué por primera vez a Canadá, a mediados de los sesenta, a este ministerio aún se le conocía como el Departamento de asuntos del norte y recursos nacionales. Poco después, sin embargo, el nombre cambió de nuevo, a su forma presente, el Departamento de asuntos indios y desarrollo del norte, DIAND. Esto era (y sigue siendo) un bocado demasiado grande para que se lo trague un solo ministro. «... Está claro —se quejaban los jefes de la hermandad— que el gobierno no tiene la intención de considerar a las gentes indias como merecedoras de su propia representación en el gabinete de ministros». Pues en ese mismo momento, nos recordaron «que los problemas de la soberanía del Ártico y la política nacional de parques son muy arduos». Por lo cual, el gobierno es «bastante poco realista» al esperar que un ministro pueda gobernar el desarrollo del norte y el Ártico, mientras formula nuevas políticas con envergadura acerca de los nativos. Un ministro de asuntos indios a tiempo completo era necesario

[78] Diand, «... Indian Policy», p. 204; Indians Chiefs of Alberta, «Citizens Plus» en *The Only Good Indian: Essays by Canadian Indians* editado por Waubageshig, Toronto, 1970, pp. 7-8. La Hermandad Nacional India adoptó la postura del escrito de los Jefes de Alberta como suya, presentándola el 4 de junio, 1970.

inmediatamente. Esta propuesta vino a la cabeza de una lista muy corta de «requisitos inmediatos»[79].

Otros pasos, como la revisión del decreto indio, podrían esperar un poco. Algunas secciones del decreto, concedían los jefes, podrían ser «alteradas, enmendadas o suprimidas». Otras necesitarían un estudio cuidadoso: «... El decreto indio es muy complicado y no puede ser simplemente quemado». Al fin el primer ministro Trudeau parecía dispuesto a conceder que no se podía; «...Fuimos —dijo el primer ministro a los jefes— demasiado, teóricos, fuimos demasiado abstractos, y no fuimos ... los suficientemente comprensivos». Esto parecía poco para ser una disculpa, pero sí parecía significar que no se darían prisa en quemar el decreto indio. «... Dejarme sólo decir —concluyó el primer ministro— que no tenemos prisa si no la tenéis vosotros...»[80]

Después del Documento Blanco

Por lo tanto, el mayor empuje hacia la asimilación obligatoria había sido desechado. Fue generalmente considerado como una victoria de la nueva hermandad nacional india. Éste no era un tema sin importancia, las victorias eran pocas y muy distanciadas para los pueblos aborígenes canadienses. No obstante, es difícil recordar aquellos días pasados sin un sentimiento de lástima por las oportunidades perdidas. El público, los nativos y el gobierno, todos deseaban cambios, estaban determinados a que las «condiciones presentes no persistieran»[81]. Además, la *política india* había insinuado, al menos, que un decreto indio anticuado, aferrado a la tradición, era el problema. «Canadá —anotaba el Documento Blanco— ha cambiado mucho desde que el primer decreto indio fue aprobado»[82]. Realmente sí que había cambiado. Sin embargo, el remedio propuesto, como hemos visto, era el de la derogación del decreto indio. Si está roto, no lo repares; en vez de eso ¡quémalo! Sin embargo,

[79] Indians Chiefs of Alberta, «Citizens Plus», pp. 12-13; Leslie, J. L., *Commisions of Inquiry* ..., p. 143; también citado en el Capítulo II de la segunda parte, arriba.

[80] Indians Chiefs of Alberta, «Citizens Plus», p. 13; citado en S. M. Weaver, ...*The Hidden Agenda*, p. 185.

[81] Citado en S. M. Weaver, ...*The Hidden Agenda*, p. 161.

[82] Diand, «... Indian Policy», p. 203.

era (y sigue siendo) necesaria mucha reparación, y se perdió una de las oportunidades de empezar a revisar el decreto indio.

Los jefes de la hermandad nacional, por otro lado, parecían ser conscientes de que la oportunidad estaba a mano para poner el decreto en orden. Claramente, una renovación minuciosa debía haberse hecho hacía muchísimo tiempo. Todo el espíritu del decreto indio —concluía la hermandad— es *paternalista*. Hay muchas cosas que un individuo o una banda no pueden hacer sin el consentimiento del Ministerio. Los extensos poderes conferidos al ministerio frustran a los individuos en sus esfuerzos de ganarse la vida, y a las bandas en sus intentos «hacia la mayor autonomía». Por lo tanto, los «preceptos paternalistas» del decreto indio limitan a los individuos y bandas «como si fueran incompetentes, incapaces de llevar sus propios asuntos personales o ser responsables de su propia autonomía». Y ¿qué remedio proponía la hermandad india nacional? Primero, que «se les diera tanta responsabilidad como fueran capaces de asumir». Por lo tanto, el Departamento de asuntos indios «debería canalizar los fondos federales directamente a las bandas»[83].

¡Hecho! 20 años después de la confrontación decisiva en el Cuarto de la Comisión del Ferrocarril, el gobierno federal ha permitido que las primeras naciones tengan una considerable esfera de acción al tomar las responsabilidades de su propia gobernación. Así, el Departamento de asuntos indios canaliza los fondos a las primeras naciones. Esto, como dicen, es una buena noticia. La mala noticia es que las bandas están tomando crecientemente responsabilidades sin una base legislativa para hacerlo. Por lo que, como veremos en el próximo capítulo, el decreto indio continúa frustrando los intentos de las primeras naciones hacia una mayor autonomía y una mejor administración de las posesiones nativas. El remedio para este triste estado de cosas es justo lo que *Además Ciudadanos* proponía en 1970: una minuciosa reforma del decreto indio.

El decreto (ahora, al igual que en 1970) contiene secciones acerca de las elecciones de los jefes y de los consejos de las bandas y de los poderes del consejo. En éstos, sin embargo, el paternalismo abunda.

[83] Indians Chiefs of Alberta, «Citizens Plus», pp. 14 y 19. Los Jefes de Alberta solicitaron los derechos y deberes de la ciudadanía, *más* derechos especiales por ser las primeras naciones.

Esta parte del decreto, como cada una de las otras partes, tiene su proporción de disposiciones que empiezan con la fatal frase, «El ministro puede ...». «El puesto de jefe o de consejero, por ejemplo, deviene vacante cuando el ministro declare que en su opinión la persona que ocupa ese puesto es incapaz de continuar ...». O, un estatuto local del consejo de la banda entra en vigencia «cuarenta días después de que una copia de ésta es enviada al ministro». Salvo, claro está, que «sea anulada por el ministro en ese período»[84]. Los jefes de la hermandad, sin embargo, querían algo mejor. Si el gobierno podía aprobar una legislación paternalista, podía, del mismo modo, aprobar unas leyes liberales, factibles.

> Secciones ... del decreto indio disponen la elección de los oficiales y prescriben el poder del consejo. El decreto indio, por lo tanto, puede ser reescrito para que se establezca la base legal del gobierno tribal, en todos los aspectos que normalmente se delegan al gobierno local[85].

Realmente, puede ser reescrito. Sin embargo, no deberíamos sorprendernos de que esta reforma aún no se haya efectuado. Con seguridad, en 1985, el gobierno revocó las secciones sobre intoxicación y emancipaciones, y reescribió las secciones sobre la pertenencia a bandas y matrimonios mixtos. Ya no debería nadie ganar —o perder— su estatuto indio por el matrimonio, y ya no hay leyes especiales para los indios que beben. Estos cambios fueron toda una mejora, y llegaron con demasiado retraso.

Sin embargo, sólo uno de estos cambios toca el tema de la autonomía: como hemos visto, las bandas podían mantener sus propios criterios sobre la pertenencia a bandas y residencia. Los cambios hechos en 1985 fueron requeridos por la Carta canadiense de derechos y libertades. Las viejas leyes de matrimonio y pertenencia discriminaban a las mujeres, como la sección sobre intoxicación lo hacía con todos los indios registrados. El nuevo decreto constitucional, que incluye la Car-

[84] Canada, «Chapter I-6-An Act Respecting Indians» en *Revised Statues*, Ottawa, 1985, s. 78 (2) (b)i y s.82 (2). Esta parte del Decreto cambió poco entre 1951 y la década de 1990.

[85] Indians Chiefs of Alberta, «Citizens Plus», p. 15.

ta, fue firmado en Ottawa por la reina Isabel el 17 de abril de 1982. El decreto, en efecto, daba a Canadá y a las provincias tres años para aproximar sus leyes a las de la Carta. Canadá, entonces, no tuvo otra opción que aclarar las partes ofensivas del decreto indio antes del año 1985. Sin embargo, estas gratas revisiones no avanzaron nada el proyecto de *Además Ciudadanos* de reescribir el decreto indio para proveer una base legal a la autonomía. Haciendo un estudio retrospectivo, no debería sorprendernos que se haya hecho tan poco para avanzar en la autonomía desde el decisivo encuentro del Cuarto de la Comisión del Ferrocarril durante la primavera de 1970. Como Dave Courchene, los jefes sentían que se les había embaucado en el mal camino. «Falsas esperanzas», «promesas rotas» y «mala fe», todo procedía del Documento Blanco del gobierno. Esto no debe extrañarnos, ni tampoco el que se haya tomado tanto tiempo en reformar el decreto indio.

Imaginemos a un grupo de aficionados reformadores de su casa, con planos, croquis y herramientas en la mano. Algunos dicen que su casa tiene 100 años. Lo parece, con escaleras empinadas y estrechas, y pasillos ajustados. Seguramente puede ser ampliada, ponerla a punto, hacer que funcione mejor. Se acaban de concentrar sobre este proyecto, en el que todos están de acuerdo en que debería haberse hecho hace mucho, cuando de repente se oye un tremendo ruido confuso de voces en la calle. Corren afuera para ver a una enorme apisonadora, sus enormes pisadas rechinando metálicamente, golpeando el dorso del camión. La apisonadora está subiendo por la vereda estruendosamente, dirigiéndose directamente a su casa, que ya tiene mejor aspecto que hace algunos momentos. Para empeorar el asunto, el personal con cascos, que viene con la apisonadora, afirma que ya han «consultado» a los que viven en la vieja casa.

Se olvidan los planes de remodelación, los residentes corren fuera a encontrarse con el personal de demolición. Tiene que haber algún fallo. No, es el sitio correcto, explica el hombre que parece estar a cargo. El aire pronto se llena de quejas, protestas, empujones, insultos y gritos. La gresca continúa durante un buen rato, con la repetición constante del personal con cascos de que ellos «sólo están para ayudar». Algunos de los residentes más imperturbables corren a dentro de la residencia amenazada, volviendo con los planos y los croquis de remodelación de la vieja casa. Esto parece hacer vacilar al jefe de personal, que menea la cabeza pensativo.

«... Dejarme sólo decir —admite— que no tenemos prisa si no la tenéis vosotros ...».

Esto parece ser el final, excepto que algunos miembros del personal con cascos se han ofrecido a ayudar en la reforma de la casa. Los dos grupos se reunían de vez en cuando, pero no surgió mucho de los encuentros. Parecía raro, de algún modo, hablar de una nueva escalera con esos tipos. Nadie en la casa vio de nuevo la apisonadora, pero se decía que aún querían tirar la casa abajo, habitación por habitación, «No tenemos prisa ...».

Me dicen que ahora estamos en los años noventa, pero nuestra casa se parece mucho a como siempre ha sido. Antes estaba llena, y ahora está reventando. Más gente vive aquí, y algunos llevan negocios desde oficinas improvisadas que han montado en varios lugares de la vieja casa. Vivir y trabajar aquí parece que acaba con la paciencia de todos. Algunos de nosotros ya habíamos montado nuestros propios planes para una estructura nueva, moderna. ¿Pero, podremos obtener una licencia de construcción? Estábamos todos rascándonos la cabeza y meditando esta cuestión cuando nos llegaron unas noticias desconcertantes —difícil saber si son buenas o malas. El tío Elijah había ido al Departamento del fuego para obtener un permiso para quemar una malas hierbas en la parte trasera. Y allí mismo vio a algunos de los tipos del personal de demolición, pero ahora no llevaban cascos. Reconocieron a Elihaj, y empezaron a hablar con él —cómo no— de reformas de casas. Éste era aún un tema delicado, pero Elihaj tenía que ser educado y se quedó a charlar un rato. Después de unos comentarios sin importancia, los tipos del Departamento del fuego sostenían que sentían el «malentendido» de hacía años. Decían que habían estado pensando en nuestra vieja casa todo este tiempo. Lo que necesitábamos, le dijo uno a Elijah, era un «anteproyecto de la década de los noventa». Bueno, puede que sí. Pero aun así, debió ser gracioso hablar acerca de remodelación con *esos* tipos. Quizá debamos arreglarlo nosotros, ¿mandar al diablo los permisos de construcción? Nunca se sabe, ¿no?[86].

[86] Un comité conjunto de Diand y de Nib se reunían periódicamente en la década de los setenta, con el propósito de volver a redactar el Decreto Indio. Poco surgió de estos encuentros. De nuevo, a principios de 1991, Diand propuso rehacer el Decreto Indio con la intención de hacer que las iniciativas de las reservas fueran más «competitivas».



Capítulo V

LA AUTONOMÍA INDIA

«... Intentaba ampliar el decreto indio»

Deficiencias del arreglo presente

> ..El tiempo y la energía de la administración de nuestra banda se agota en satisfacer registros analizando datos, informando de las estipulaciones, pronosticadas y evaluadas, establecidas por las numerosas agencias del gobierno que regulan nuestras vidas. La estructura misma de nuestra administración está determinada por la necesidad de acatar estas tareas ... De hecho, estamos atrapados en un proceso que requiere que negociemos anualmente, punto por punto, cada detalle particular, significante, de nuestro presupuesto para el funcionamiento. Ésta es una prolongada y frustrante actividad que absorbe una considerable cantidad de tiempo y energía de nuestros empleados.

Así escribía la banda de los pies negros a principios de la década de 1980, cuando el programa del Departamento de asuntos indios para delegar los poderes a las bandas, por medio de un fuerte viraje, «intentaba ampliar el decreto indio». El escrito de la banda blood intentaba mostrar los impedimentos bajo los cuales los concejales tenían que trabajar en las reservas indias canadienses. Los requisitos de las comunidades de las reservas son, sin duda, muy parecidos a los de cualquier otra comunidad canadiense, y los concejales de las bandas tratan de hacer frente a estos requisitos, pero, sin embargo, tienen que hacerlo sin ninguna sólida base legal para sus acciones. Ningún otro consejo con-

sentiría funcionar dentro de tal atolladero legal. No está claro, por ejemplo, si las bandas pueden hacer por su cuenta negocios; por lo tanto, el gobierno federal, como dijo un participante a la comisión especial de la autonomía india, «está a menudo implicado en las transacciones de las bandas ... debido a la incertidumbre acerca de la capacidad de las bandas para hacer negocios».

Así pues, los concejales de las bandas deben proseguir, día tras día, sin las herramientas adecuadas; entre ellos y su circunscripción siempre amenaza la frase fatal, «el ministro puede ...». «Bajo el decreto actual» —se quejaba un participante a la comisión de la autonomía—, «salvo las malas hierbas y los perros de nuestra reserva, el consejo poco puede regular, sin el consentimiento previo del ministro ...»[1]. Sin embargo, se espera de los consejos que hagan más por sus bandas; hoy en día, muchos programas son administrados por las bandas. «Hemos intentado —presumía el ministro de asuntos indios en 1983— ampliar el *decreto indio* todo lo que hemos podido ...». No obstante se encontraron con que el decreto indio no podía ampliarse mucho más. «Los requisitos oficiales de control que debemos seguir —admitía el ministro— son incompatibles con el ejercicio de delegación de poderes». En definitiva, tal y como se quejaba la Federación de Naciones Indias de Saskatchewan a la comisión: «el Departamento tiene demasiado control». «Las instrucciones del programa proceden del Departamento y no de la banda»[2].

El dilema actual de las bandas no sorprenderá a nadie que esté familiarizado con la historia del decreto. Las bandas canadienses están ahora atrapadas dentro de los límites del decreto indio, que dan demasiado control al ministro. Pero ésta siempre fue la intención del decreto. En el siglo pasado, los concejales de las bandas fueron contemplados como un modo de que el gobierno ganara control sobre el poder de decisión político de las reservas. «Los concejales elegidos por las bandas —concluye el historiador John L. Tobias— fueron considerados como un medio de destruir el último vestigio de ... el sistema tradicio-

[1] House of Commons, *Minutes of Proceedings of the Special Commitee on Indian Self-Government*, Ottawa, 1983, pp. 86-87, 83, 18-19. Este era un informe acerca de la autonomía de los *indios*: «... el comité no ha asignado como mandato el informar sobre las cuestiones acerca de los métis». (p. 5).

[2] House of Commons, ... *Indian Self-Government*, pp. 20-21.

nal político». Daba al Departamento indio, a través de sus agentes indios locales, la licencia para inmiscuirse en los asuntos de las bandas. Por ejemplo, bajo el decreto de 1884, un agente local «estaba autorizado a convocar las elecciones, supervisarlas, convocar las reuniones de las bandas, presidirlas, registrarlas, aconsejar a los consejos de las bandas ...». Estos son los recuerdos de Mary Campbell de la década de 1950:

> Mushoom, también me llevaba a las reuniones del consejo, (éstas) eran siempre iguales: el agente indio abría las reuniones, era él quien hablaba, las clausuraba y se iba ... «Tú eres el jefe. ¿Cómo es que no hablas?» —le había preguntado a su abuelo Mary Campbell— [3].

El espíritu del decreto indio victoriano aún está entre nosotros. En mi primera visita a los concejales de las bandas canadienses, en 1986, encontré que las reuniones del consejo se desarrollaban igual que aquéllas a las que había asistido John Tobias en el siglo pasado. El agente indio vino desde un pueblo cerca de Alberta para *aconsejar* al jefe y a los concejales. En este caso, aun cuando no votó, el agente decidió de antemano el orden del día y determinó las decisiones del consejo. No obstante, esto es exactamente lo que el decreto indio contempla que debe hacer un agente indio. Ésta es una escena del reciente pasado, de cuando Pierre Trudeau fue elegido por primera vez primer ministro. No creo que muchos consejos de bandas y agentes indios sigan funcionando de este modo. Sin embargo, la *legislación* que permitía estas farsas paternalistas no ha cambiado mucho su lenguaje desde la década de 1950, ni de espíritu desde la década de 1880. Es como si un artilugio que fue en un principio pensado como grillete fuera ahora adaptado torpemente como herramienta de jardinería. ¡Sólo deberíamos sorprendernos de que a pesar de todo funcione! «El sistema está anticuado —se queja la Federación de Naciones Indias de Saskatchewan— y es costoso». Ni es apto para «todo el trabajo que se tiene que hacer». Es decir, «El sistema promueve la dependencia del Departamento en vez de la independencia».

[3] J. L. Tobias, «Protection, Civilization, Assimilation: An Outline History of Canada's Policy» en *As Long as the Sun Shines and Water Flows*, I.A.L. Getty, ed., Vancouver, 1983, p. 46; M. Campbell, *Halfbreed*, Toronto, 1973, p. 27.

«Si no se interrumpe ...»

¿Por qué, entonces, no se reforma el sistema, se moderniza, se hace menos paternalista? Esta pregunta no permite una respuesta fácil. Como vimos en el último capítulo es incómodo discutir de derogación con los empleados. No obstante, a mediados de la década de los setenta algunos pasos preliminares se dieron como acercamiento a la revisión del decreto indio. Incluso una comisión conjunta de la hermandad nacional india y el gabinete de ministros se reunió durante un tiempo para señalar los anacronismos y deficiencias del decreto. Pero estas charlas se interrumpieron sin que se llegara a ningún acuerdo, con la reticencia de la hermandad (ahora la asamblea de las primeras naciones) para volver a la mesa de negociaciones[4]. Supongo que en las discusiones de este tipo la cuestión que siempre surgirá es: ¿va a ser una renovación o una derogación?

Estas preocupaciones fueron apareciendo durante las reuniones de la comisión para la autonomía. ¿Se entenderían las sesiones de la comisión como una «consulta» acerca de la versión moderna del decreto de emancipación preceptivo? (ver Capítulo IV de la segunda parte) ¿Iba a deshacerse el gobierno federal, de nuevo, de sus responsabilidades hacia los indios registrados? Éstos eran los temores que expresó el consejo tribal de Yellowhead a la comisión acerca de la autonomía indias:

> Tememos que después de que concluyan las sesiones el ministro de asuntos indios pueda introducir una legislación con el propósito de liberar al gobierno federal de sus obligaciones para con los pueblos indios. Una vez que la sub-comisión haya completado las sesiones y presentado su informe, el ministro puede declarar que la nueva legislación fue desarrollada con el pleno asentimiento de los pueblos indios.

¿Se estaría volviendo al Documento Blanco de 1969? Los indios esperaban que no fuera así. «Nos oponemos a la sugerencia —mantenía el consejo tribal de los cree swampy— de que la nueva legislación altere cualquier aspecto significativo de la relación especial de obligaciones que existe entre la corona y los pueblos indios del Canadá». Las nuevas

[4] House of Commons, ... *Indian Self-Government*, pp. 20-21.

leyes de autonomía jamás deberían ser empleadas como «medida indirecta» para disminuir las responsabilidades federales hacia los indios registrados.

En 1969 el Documento Blanco había querido poner bajo jurisdicción provincial las tierras de las reservas. ¿Haría lo mismo la comisión especial para la autonomía en la década de 1980? Era lo que temía la asociación de indios de Alberta. En concreto, estaban preocupados con que el parlamento pudiera hacer que las reservas se convirtieran en municipios nativos bajo la jurisdicción provincial[5]. Resumiendo, las bandas se negaban a verse convertidas en «gobiernos menores» que recibieran el poder de las provincias; no querían que las provincias delegaran su autoridad. Ni lo querían del gobierno federal, sin las completas garantías constitucionales.

Todo esto significaba ir mucho más allá de lo que el gobierno federal pretendía. Además, la comisión especial concluyó su informe en el otoño de 1983, justo unos pocos meses antes del día en que el primer ministro decidiera dimitir. El informe Penner, como normalmente se le llama, desapareció sin más en el maremoto de los acontecimientos que terminaron en un nuevo gobierno conservador en otoño de 1984. Sin embargo, el comité especial sirvió como pararrayos, atrayendo las quejas acerca de la autonomía de la mayoría de los indios registrados. Como hemos visto, los miembros de las bandas se sentían constreñidos por el decreto indio, pero desconfiaban de los intentos de los blancos de intentar remediarlo. Las sesiones de la comisión sirvieron al menos para que aparecieran las eternas ambivalencias que tenían los indios sobre el decreto. Estos sentimientos confusos, concluye Sally Weaver, surgían de «su resentimiento por los constreñimientos» junto a su apreciación «de los derechos especiales que proveía»[6]. Sería una locura entrar en este terreno de sentimientos confusos y esperanzas rotas esperando encontrar un remedio fácil. Sin duda alguna ninguno de los presentes en la comisión Penner sugirieron ninguna curación rápida. Nadie de los que hablaron con Penner, por ejemplo, quería remiendos chapuceros del decreto indio, (excepto, pudiera ser, la banda sechelt en

[5] House of Commons, ... *Indian Self-Government*, pp. 23-24. La comisión especial estaba presidida por Keith Penner, un M.P. del Ontario del Norte; a menudo se nombra como el «informe Penner».

[6] S. Weaver, *Making Canadian Indian Policy*, Toronto, 1981, p. 19.

el área de Vancouer). «Los presentes —anotaba el informe Penner— unánimemente rechazaron cualquier (nuevo) proyecto de ley de bandas»[7].

Antes de que fueran aprobados nuevos proyectos de ley era necesario «abrillantar la cadena del convenio». Esta frase de las Seis Naciones se refiere al proceso de renovar los acuerdos entre la corona y las primeras naciones. De hecho, la comisión Penner constató la necesidad del reconocimiento formal de los derechos de las primeras naciones a la autonomía. «Esto requeriría —concluía la comisión especial— que los deberes y las responsabilidades del gobierno federal con las primeras naciones indias fueran reconocidas en la Constitución ...»[8] Y así es. El decreto constitucional de 1982 reconoce «que existen derechos aborígenes por tratado» de los pueblos aborígenes del Canadá. ¿Es el derecho a la autonomía uno de los derechos aborígenes que «existen»? Así lo creen muchos, pero el decreto constitucional no dice nada acerca de esta cuestión[9]. Entre 1983 y 1987, una serie de conferencias entre las provincias, los ministros federales y los líderes aborígenes trabajaron para tratar de elaborar un acuerdo sobre los derechos aborígenes en sentido práctico. Sin embargo, no se llegó al acuerdo. El fracaso de estas charlas decepcionó a muchos líderes nativos, y seguramente pospuso el logro de la autonomía nativa. Desgraciadamente, aún faltaban por llegar mayores decepciones.

«Los indios han permanecido subordinados demasiado tiempo»

Así lo creía Allan McEachern, presidente de la Corte Suprema de la Columbia Británica. En una decisión dictada el 8 de marzo de 1991 que marcó un hito histórico, el juez McEachern rechazó las reivindicaciones de las naciones Gitksan y Wet'suwet'en de unas 22.000 millas cuadradas de tierra en los ríos Skeena y Blakley al noroeste de la Columbia Británica. El proceso de este pleito, *Delgamuukw v. British*

[7] House of Commons, ... *Indian Self-Government*, p. 24. En 1986, se aprobó el proyecto de ley C-13, eximiendo a la banda sechelt del decreto indio.

[8] House of Commons, ... *Indian Self-Government*, p. 121-22.

[9] Canada, «Constitution Act, 1982», Parte II, s. 35, reimpreso en *The Canadian Encyclopedia*, segunda edición, Edmonton, 1988, pp. 452-499.

Columbia duró tres años, desde mayo de 1987 a junio de 1990. Los querellantes, 48 jefes hereditarios Gitksan y Wet'suwet'en, sostenían que tenían derecho a gobernar el territorio de 22.000 millas cuadradas «por las leyes aborígenes que son primordiales en las leyes de Columbia Británica». Éste *no* era únicamente un caso de «reclamo de tierra»; era también una prueba en los juzgados del derecho de los aborígenes a la *autonomía.*

Sin embargo, el concepto de autonomía aborigen fue desechado completamente por la decisión de la corte, ya que el juez McEachern decidió que «Los intereses aborígenes ... eran los derechos a vivir en sus aldeas y a ... (utilizar) los productos de las tierras y las aguas para la subsistencia ...». Nunca se extendieron estos derechos a la autonomía: «Estos beneficios aborígenes no incluyen la propiedad o la jurisdicción sobre el territorio»[10]. Aún vendría lo peor. En la parte 22 de esta extensa resolución, el juez McEachern ofreció su opinión personal a los grupos de este pleito monumental. «Los grupos —creía McEachern— se han concentrado durante demasiado tiempo en ... conceptos legales sugerentes ... como la propiedad, la soberanía, y los 'derechos' (Sin embargo) las respuestas a las cuestiones legales no resolverán los problemas subyacentes sociales y económicos (de los indios) ...». Queda dicho. No sólo no tenían los jefes hereditarios ningún derecho aborigen de autonomía sino que a su vez estaban perdiendo el tiempo. ¿Por qué estaban perdiendo el tiempo con «conceptos legales sugerentes» como propiedad, soberanía, y «derechos» (el juez McEachern pone derechos entre comillas).

Lo que suponía el juez McEachern era que los jefes indios estaban avanzando con penalidades, sacando a relucir viejas batallas, mientras que los problemas sociales de las comunidades indias claman ser resueltos. «Después de la última apelación ... los problemas restantes no serán los legales. Más bien permanecerán siendo, como siempre han sido, sociales y económicos ...»

Debemos preguntarnos, sin embargo, ¿quién eres que recita viejos esloganes y saca a relucir viejas batallas? Consideremos la frase, «Los indios han permanecido subordinados demasiado tiempo ...». ¿No tiene un soniquete familiar? O la siguiente, «... es obvio que (los indios) de-

[10] A. McEachern, «Summary of Findings and Conclusion, *Delgamuukw y British Columbia*» en *Significant Decisions of Canadian Courts and Tribunals*, LAW/NET, 1991, p. 3 y pp. 9-10. LAW/NET en una base de datos legal computerizada

ben irse de las reservas»[11]. Sin duda hemos oído *esto* antes. Los nativos pensaban que lo habían oído todo con anterioridad, durante y antes de los debates del Documento Blanco. «Sal de esta corte ... la corte no tiene nada que daros». Este era el mensaje que Frank Calder, presidente emérito del Consejo tribal misga, y, a su vez, veterano demandante en pleitos de los derechos de los aborígenes de Columbia Británica, encontró en el juicio del presidente de la Corte Suprema, el juez McEachern. Los oficiales blancos, como hemos podido ver, hablan a menudo en clave. Recordemos la frase «inquietos e insatisfechos» de los días de Duncan Campbell Scott en el Departamento, o «las bases legislativas y constitucionales de la discriminación deberían ser eliminadas» del Documento Blanco. Los nativos pronto aprendieron a traducir el lenguaje enigmático oficial. Frank Calder nos proporciona una traducción libre del dictamen de McEachern, en el que les decía a los Gitksan y Wet'suwet'en:

> No tenéis derechos legales ... Si tenéis algún problema id y hablad con los políticos. Mientras estéis en ello ¿por qué no consideráis la posibilidad de asimilaros con la gente. Entrad en la corriente principal de la sociedad. Sed buenos pequeños ciudadanos ...[12]

Para los líderes nativos esto sonaba demasiado familiar. Quizá, ¿no serán, de hecho, los blancos los que persisten en recitar viejos eslóganes y en sacar a relucir viejas batallas? Así lo cree Peter Puxley. Puxley, un asesor de la hermandad india de los Territorios del Noroeste, nos ofrece estos comentarios como contribución al debate de la década de 1970 sobre los oleoductos del norte.

> Si consideramos el problema del colonialismo ... como una máquina ideológica que no sólo tiene a los dene, sino a toda nuestra sociedad como un todo, agarrados, teniendo el efecto de poner boca abajo muchas de las ideas coloniales, la sugerencia de que la cultura dene es «tradicional», cosa del pasado, se convierte en un chiste.

Desde esta perspectiva, entonces, no son los indígenas de los Territorios del Noroeste los que proponen soluciones y eslóganes «tradicio-

[11] A. McEachern, «Basic Problems are Social and Economic» en *Ottawa Citizen*, 13 de marzo, 1991, p. A11. Esto viene de la sección final del juicio de Justice McEachern.

[12] F. Calder, «Land-Claim Ruling Borders on Racism» en *Ottawa Citizen*, 13 de marzo, 1991, p. A11.

nales». Es, simplemente, la burocracia blanca la que quiere continuar tratando a los dene y a otros pueblos indígenas con el trato de los «tiempos honorables».

> Para el que está inmiscuido en la lucha de los dene, que pretenden asentar su derecho a sobrevivir, está claro que la sociedad canadiense, y las entidades cuyos imperativos determinan nuestras elecciones, son, hoy en día, los verdaderamente «tradicionalistas». Los dene proclaman un nuevo futuro, mientras que las compañías de petróleo y el gobierno federal continúan volviendo al pasado. Son a ellos a quienes la frase «no podéis volver a vuestras costumbres tradicionales» es verdaderamente aplicable[13].

El comentario de Puxley podría ser aplicable con la misma exactitud a las primeras naciones de la Columbia Británica. Ellos, como hemos visto, buscan gobernar sus territorios bajo la ley aborigen. Seguramente ¿requeriría esto que las industrias operaran de modo diferente en esos territorios? Hasta que el juez McEachern dictó sentencia, parecía que esas industrias de los ríos Skeena y Balkley pronto iban a hacer negocios con un nuevo terrateniente. «Estamos preparados para hacer negocios,», admitió en 1990 Don Ryan, un portavoz de los jefes hereditarios Gitksan. «Pero las compañías tienen que entender —añadió Ryan— que queremos controlar cómo se desarrolla el negocio»[14]. Bien, sin embargo, desacostumbrar a las compañías de recursos, y a todos nosotros, de nuestras «costumbres tradicionales» sigue siendo una tarea monumental. Los nativos pueden decir «no podéis volver ...» pero tenemos nostalgia de las viejas costumbres.

«Las autonomías dentro de Canadá»[15]

Era a finales de marzo, y la nieve se estaba fundiendo con rapidez, el curso universitario estaba tocando a su fin, y yo deseaba que llegara

[13] P. Puxley, «The Colonial Experience» en *Dene Nation: The Colony Within*, M. Watkins, ed. Toronto, 1977, p. 106.

[14] K. Watt, «Uneasy Partners» en *Report on Busines*, Toronto, diciembre, 1990, p. 47.

[15] Indian Brotherhood, NWT, «Dene Declaration» en *Dene Nation*, Toronto, 1977, p. 181.

el fin de semana. Estaban silenciosos los vestíbulos fuera de mi despacho —quizá para algunos el fin de semana ya había empezado—. Una llamada telefónica rompió la calma de .media tarde. Era en la oficina del departamento. Una llamada de larga distancia me llegaba; me la pasaron. Tenía una tesis en mi despacho de un licenciado de las afueras de la ciudad; quizá llamaba para ver que tal me iba con ella. Pero al otro lado de la línea no hablaba el autor de la tesis, sino una voz del pasado, Michael Asch. Hace más de 20 años me esforzaba en mi primer trabajo en Edmonton. Una mañana me apresuraba para llegar al chiribitil, en la antesala de la oficina del presidente, donde recibía mi correo; casi me tropiezo con una pila de paquetes que me llegaban hasta la cintura, recubiertos de papel de embalar de varios tamaños y formas. Intrigado, miré dos de los paquetes, probablemente libros, encima de la pila. Los dos estaban dirigidos, garabateados con la misma letra, a «Michael Asch, Departamento de Antropología, Universidad de Alberta, Edmonton, Canadá». La curiosidad me corroía, e importuné a colaboradores hasta que descubrí a uno que sabía para quién y para qué eran los paquetes envueltos en papel de embalar. Me enteré que pertenecían a un joven etnólogo y musicólogo americano que estaba de paso en Edmonton de camino al fuerte Wringley, una pequeña aldea dene en el río MacKenzie, en los Territorios del Noroeste. Una semana más tarde, conocí al dueño de la biblioteca de papel de estraza cuando vino a recogerla. Pronto dejó Edmonton para ir al norte; y poco después me fui yo también a Ottawa. Veía de vez en cuando Michael en las conferencias. Allí me enteré que *él* se había vuelto a Edmonton a enseñar, que había continuado interesándose en el pueblo del fuerte Wringley y se había ido creando un rol de consejero de la hermandad india de los Territorios del Noroeste, más tarde la nación dene.

Por telefonó desde Yellowknife, Michael pronto me puso al día de los sucesos indígenas en los Territorios del Noroeste. Sabía que, con cierta discontinuidad desde la década de 1970, los dene y los métis de los Territorios del Noroeste habían intentado concluir un tratado con el gobierno federal. Pero no sabía, hasta que no me llamó Michael, que estas negociaciones estaban llegando a ser candentes. Sin embargo, el tema de los derechos de los aborígenes parecía que iba a ser el punto de fricción. Del lado federal se ansiaba llegar a un acuerdo, pero querían *suprimir* todos los derechos aborígenes. Los dene y los metis, por

su lado, querían que el acuerdo *reconociera* sus derechos aborígenes. Michael me llamaba para solicitar cartas apoyando la posición de los dene y los metis. Asentí en escribir al ministro acerca de este punto, mandando una copia a la oficina de la nación dene. Parecía ser que las negociaciones federales habían expresado cierta incertidumbre acerca de si el público canadiense iba a aceptar. ¿Aceptaría el público, por ejemplo, un acuerdo que *acogiera* los derechos aborígenes? Y evidentemente por el lado del gobierno se presionaba para concluir el acuerdo ese mismo fin de semana. Los dene y los metis[16], a su vez, planeaban llevar a la mesa un montón de telegramas y fax que apoyaran su posición sobre los derechos aborígenes. Los telegramas y faxs iban a servir como una refutación a la queja de que «¡el público no iba a consentirlo!»

Acepté de buena gana hacer mi contribución, como apoyo a los dene, solicitando, con tan poco tiempo, todas las cartas que pudiera. Éste es el texto de mi carta al ministro de asuntos indios, y de la copia que mandé a Michael y a los negociadores dene-metis por fax. Vi las negociaciones de los Territorios del Noroeste como una de las pocas oportunidades de que se hiciera un hecho histórico y poner las cosas en su sitio, y ése fue el argumento que utilicé en mi escrito al ministro. Desgraciadamente, como veremos, mis optimistas esperanzas se derrumbaron rápidamente por los acontecimientos.

Universidad de Carlenton Ottawa, Ontario
30 de marzo de 1990

El Honorable Thomas Siddon Ministro de Asuntos Indios la Cámara de Comunes Ottawa, Ontario

Estimado Sr. Siddon:

Ha llegado a mi conocimiento que se está a punto de concluir un tratado con los dene de los Territorios del Noroeste, y que este tratado protegerá, en vez de suprimir, los derechos aborígenes de los dene.

[16] En los Teritorios del Noroeste, los metis han entrado en negociaciones de tierra. «Aceptamos trabajar juntos ... —escribió George Erasmus— mejor que aceptar la división de los metis, los indios sin-estatuto y el tratado ...». Erasmus, G., «We the Dene» en *Dene Nation*, p. 179.

Le escribo para expresar mi sincera conformidad con este principio, que establece un precedente creativo, significativo, y de hecho histórico.

Atentamente,
BRUCE COX

«Creativo, significativo ... histórico», claramente el nuevo tratado habría podido ser todo eso y más si sólo ... tan sólo con que estuvieran los metis en él el tratado parecía algo especial. La política del gobierno canadiense hacia los indígenas que no estuvieran en las listas de bandas seguía, normalmente, el dictamen de 1885 de sir John A. Macdocnald. «Si son indios —proclamaba sir William (no creyendo que fueran)— dejarles ir con la tribu; si son mestizos, son blancos»[17]. A parte de introducir a los metis de los Territorios del Noroeste en el acuerdo, los negociadores federales tenían otra oportunidad de establecer un precedente histórico. Si hubieran accedido a reconocer el arreglo de los derechos aborígenes de los dene y los metis, la ocasión habría sido histórica. Desgraciadamente, como pronto sabremos, en esa ocasión el lado federal permaneció «tradicionalista» tratando a los dene y los metis como siempre habían hecho. En la mesa de negociaciones los oficiales habían insistido en suprimir los derechos aborígenes, contradiciendo prematuramente mi felicitación al ministro. Una vez más, el gobierno federal estaba «volviendo al pasado».

Éste no era un asunto sin importancia. Los dene y los metis sostenían que no habían hecho nada al firmar los anteriores tratados. «Cuando nuestros antepasados firmaron ... (los) tratados 8 y 11 —argumentaba George Erasmus, entonces presidente de la hermandad india de los Territorios del Norte— ... entendimos que nuestro derecho a ser un pueblo autónomo había sido reconocido ...». Los dene entendieron los dos tratados como «acuerdos por los cuales nuestra nación podía vivir en paz y amistad con los que no fueran dene»[18]. Reuniéndose conjuntamente en 1974, los dene y los metis habían rechazado ca-

[17] J. S. H. Brown, «Métis» en *The Canadian Encyclopedia*, segunda edición, 1988, vol. II, p. 1.345.

[18] G. Erasmus, «We the Dene» en *Dene Nation*, p. 178. Más tarde George Erasmus fue presidente de la asamblea de las primeras naciones, la asociación nacional de indios registrados.

tegóricamente la noción de «territorio colonizado» que suprimiría sus derechos aborígenes. «No podemos comprender —declararon los dene en 1976— cómo alguien puede sugerir seriamente la supresión de nuestros derechos»[19].

¿Realmente, cómo? Y aun así hubo quienes sugirieron la supresión de los derechos aborígenes de los dene. El 9 de abril de 1990, los líderes dene y metis parecía que aprobaban la pérdida de esos derechos. Thomas Siddon, el ministro de asuntos indígenas y del desarrollo del norte, estaba, sin duda, contento de haber llegado a un acuerdo con los dene, como había hecho un par de días antes con el consejo de los indios yukon. (Los inuvialuct, los inuit del oeste, habían firmado en 1984). Cuando, a finales de abril, los negociadores de la federación Tungavik de Nunavut firmaron un principio de acuerdo, la satisfacción debía sentirse en las oficinas centrales, a la orilla del río Ottawa en Hull, Quebec. «Esto quiere decir —Thomas Siddon— (que) todo el Canadá por encima del paralelo sexagésimo está cubierto por acuerdos o principios de acuerdo»[20].

Acuerdos Finales (?)

Pero ¿permanecería el norte cubierto por el manto de tratados modernos? Los indios dene/metis y yukon habían firmado lo que se llamaron «acuerdos finales». Sin embargo, los acuerdos tenían que ser ratificados por los participantes de la asociación dentro del período de un año. Ninguno fue ratificado a tiempo. Al escribir esto, en la primavera de 1991, las cosas siguen en el aire; el acuerdo puede quedar indeciso al tropezar con la supresión aborigen. Si esto ocurre, puede que sólo un tratado moderno de «reclamación de tierra» permanezca, fuera de las zonas de los inuit —el acuerdo de la bahía James y Quebec del norte— en 1976. Este acuerdo, que permitió a Hydro Quebec construir unas presas eléctricas en las tierras de los cree, pareció que funcionaba

[19] Indian Brotherhood, NWT, «A proposal to the Governement and People of Canada» en *Den Nation*, p. 183.

[20] M. Cernetig, «Arctic Pact Completes Largest Land Claim» en *The Globe and Mail*, 1 de mayo, 1990. Diand, *The Western Artic Claim: A Guide to the Inivialuit Final Agreement*, Ottawa, 1984.

bien durante algún tiempo. La experiencia de los cree con el acuerdo, admite el antropólogo Harvey Feit, fue «mixta». En muchas áreas, como en la del gobierno local y la educación, la autonomía cree fue intensificada por el acuerdo. Es más, por medio del acuerdo fue posible «dirigir los recursos públicos para apoyar la economía de caza cree ...». No obstante, el acuerdo provocó el conflicto en esa área, entre el control de los cree de los recursos y los desarrollos en proceso de la industria. «A los ojos de un creciente número de cazadores —informa Feit— el fracaso de regular adecuadamente el desarrollo es la mayor amenaza para el sector revigorizado de la caza». Además, los nuevos proyectos a gran escala de la industria continúan; fases del desarrollo futuro hidroeléctrico están paralizadas, «aplazadas pero no abandonadas» [21].

Realmente no están «abandonadas». La fase 2 del proyecto Bahía James sobrepasará a la fase 1. Se compondrá de una sección del sur, en los sistemas fluvial es Nottaway, Broadback y Rupert, en el corazón de las tierras de los cree, y una sección norte, en el río Great Whale en la tierra de los inuit. La presa Rupert estará situada a menos de una milla de lo que el anterior gran jefe cree, Billy Diamond, llamaba «mi lugar predilecto de caza» [22]. No es necesario decir, que los cree no están contentos con la fase 2 de bahía James. Están, de hecho, buscando un mandato permanente que paralice cualquier desarrollo hidroeléctrico ulterior en la región de bahía James. El acuerdo original proporciona el derecho a hacer otros desarrollos, sean hidroeléctricos o no. Tanto peor para el acuerdo originario. «El gobierno —se queja James O'Reilley, abogado de los cree—, ha fracasado en el cumplimiento de las obligaciones establecidas en el acuerdo, por lo que debería ser anulado» [23]. En la mente de los cree, el «acuerdo histórico», como se llamó en un tiempo, está convirtiéndose en un fracaso.

Por lo tanto, desde el norte de Quebec al río MacKenzie, los acuerdos basados en la *supresión* de los derechos aborígenes parece que se

[21] H. F. Feit, «James Bay Cre Self-Govenance and Land Management» en *We are Here: Politics of Aboriginal Land Tenure*, E. N. Wilsen, ed., Berkeley, 1989, pp. 96-97. Ver también Capítulo I segunda parte, arriba.

[22] B. Diamond, «Hydroelectric Development and the Rights of Native Peoples: A Conflict in Values», conferencia en la Universidad de Carleton, Ottawa, 1 de abril, 1990.

[23] A. Picard, «Largest Land Claim Settlement Must be Declares 'Null and Void', Quebec Crees Tell Superior Court», en *The Globe and Mail*, 4 de abril, 1990, p. 1.

están abandonando. Por todo el norte parece que fuera aplicable hoy en día el consejo que daban los dene a los primeros negociadores blancos y con mayor exactitud: «No podéis volver a vuestras costumbres tradicionales»[24]. La experiencia reciente testifica de forma elocuente que los nativos (excepto los inuit) son reacios a firmar la concesión de sus derechos aborígenes[25]. ¿Por qué los indígenas están poco dispuestos a desechar sus derechos aborígenes para llegar a obtener la autonomía? Porque, claramente, los nativos consideran que el derecho a la autonomía es parte constitutiva de sus derechos aborígenes. «Mucho antes de que (vinieran) los europeos —escribe George Erasmus— teníamos nuestras propias leyes por las que nos gobernábamos a nosotros mismos, y por las que vivíamos todos juntos ...». «Tenemos que asegurarnos —añade Erasmus— de que, ni descaradamente, con un tipo de acuerdo como el de bahía James, ni sutilmente, con el tiempo, nuestros derechos a la autonomía puedan ser subvertidos»[26]. Todos los miembros del debate televisado en la Universidad de Carlenton sobre el *gobierno nativo* utilizaron la misma argumentación. Hay, decía Bill Wilson, jefe regional de la asamblea de las primeras naciones, un «derecho inherente» a la autonomía[27]. Las primeras naciones no quieren que ese derecho sea «concedido» por un parlamento, para que luego se lo arrebate otro. Una enmienda constitucional serviría para salvaguardar ese derecho; ése era, como vimos, el camino recomendado por la comisión Penner.

Sorprendentemente, esta tendencia es la recomendada también por la propia afirmación del gobierno conservador acerca de la política de demanda de tierras. Sin embargo, no debemos confundirnos, pues esta política es contraria a la posición aborigen sobre los derechos aborígenes. Es decir, aún ve la «cesión y la entrega» como una parte constitutiva de los acuerdos de demanda de tierras[28]. En opinión de Michael Asch, la política del gobierno de suprimir los derechos aborígenes es como hacer a alguien la siguiente proposición:

[24] P. Puxley, «The Colonial Experience» en *Dene Nation*, p. 106.

[25] A los inuit centrales y del este se les ha ofrecido la posibilidad, sin embargo, de un territorio autónomo, Nunavut.

[26] G. Erasmus, «We the Dene», p. 177 y 180.

[27] Carleton University, «Native Governments: Sovereign States», el 1 de marzo, 1991.

[28] Diand, *Comprehensive Land Claims Policy*, Ottawa, 1987, p. 12.

> Si desechas tu derecho a la libertad de expresión, entonces estaré de acuerdo con aceptar que tienes el derecho de publicar e imprimir libremente. Pero si otra persona va a las cortes y descubre que la libertad de expresión incluye el derecho a hablar por la radio, este derecho no te comprende pues has entregado tu libertad de expresión [29].

Por lo tanto, si las cortes descubren un día que la autonomía es un derecho aborigen, esto no beneficiaría, por ejemplo, a los indios yukon, si llega a ratificarse el acuerdo actual con el gobierno federal. Esto conviene al gobierno que, sin duda, quisiera seguir haciendo las cosas del mismo modo en que se hacían en los «tiempos honorables». Las reclamaciones de tierra son sobre la tierra no sobre la autonomía; esto al menos parece que es lo que el gobierno está diciendo. El gobierno arroja su mensaje en un lenguaje engatusador: todos los acuerdos, los documentos políticos avisan, permanecerán «sujetos a los principios existentes constitucionales». Exactamente, puesto que el acuerdo en opinión del gobierno, se realizará al modo antiguo, o no llegará a realizarse. Pero aunque los acuerdos proporcionaran la autonomía, éstos, previene el gobierno, puede que no duraran. Salvo, claro está, que «se haga vigente una enmienda constitucional a este efecto» [30].

Así están las cosas en el presente. ¿Qué traerá el futuro? No nos olvidemos de que el pleito de Gitksan y Wet'suwet'en contra la provincia de Columbia Británica no es simplemente una «demanda de tierra». No nos confundamos, ésta fue una prueba en las cortes del derecho aborigen a la autonomía, aun cuando el juez McEachern continuó estando poco convencido de los argumentos nativos sobre este punto. Los derechos aborígenes, si se obtienen, él concluyó, vienen a ser el derecho de vivir en las aldeas Gitksan y Wet'suwet'en y de recolectar en las «tierras adyacentes ... y las aguas». Estos derechos nunca fueron *políticos*; de hecho, debió ser una sorpresa para los demandantes que ni sus «remotos antepasados» tuvieran *jurisdicción* sobre los territorios. Argumentaba la corte que el dictamen estaba fundamentado independientemente de la cuestión de la supresión. «Pero acerca de la cuestión de la supresión —concedía el juez McEachern— los *derechos de manteni-*

[29] M. Asch, «Commentary» en la Radio CBC, 18 de abril, 1990. Texto facilitado por el autor.

[30] S. Weaver, *Making Canadian Indian Policy*, p. 18.

miento de los demandantes aborígenes habrían constituido una forma legal de que se cumplieran (los derechos) ...»[31]. Los Gitksan y sus aliados habían querido un menú completo; Allan McEachern les dijo que no había nada en la carta de casi todo lo que querían. Además, aunque estuviera disponible, el grupo de la mesa de la esquina había pedido todo lo del restaurante, y tenían que servirles primero.

Esto, sin embargo, no quiere decir que los Gitksan y Wet'suwet'en hayan cambiado de opinión acerca de lo que quieren. Tendrán otros momentos, y otros lugares, en donde puedan demandar sus peticiones. El pleito Gitksan se oirá en la Corte Suprema del Canadá. En esa ocasión, cuando llegue, la autonomía aborigen puede que esté en la carta. La Corte Suprema puede que un día decida que los derechos aborígenes de la autonomía aún están vigentes. Entonces, de nuevo, los Gitksan y Wet'suwet'en estarán dispuestos a hacer negocios con los negociantes de madera y de minas. Sin embargo, ya no serán los «negocios habituales». Como previnieron los dene a los oficiales y a las compañías de recursos, «no podéis volver a vuestras costumbres tradicionales ...».

Lección de la experiencia norteamericana

Worcester v. Georgia

A causa del calor de finales del verano debía haber un bochorno increíble en el palacio de justicia del condado de Gwinnett, en las colinas al noreste de Atlanta. ¿Eran culpables el pastor Samuel A. Worcester y sus compañeros de trabajo de un delito grave según las leyes estatales? Los misioneros habían sido acusados por una nueva ley contra «todos los blancos dentro de los límites de la nación cheroke...» que se negaban a obtener una licencia, y jurar alianza al estado de Georgia. Worcester sostenía que su sociedad misionera tenía la única licencia necesaria —la del gobierno de los E.E.U.U.. Ésta fue emitida bajo una ley de 1819 que ayudaba a las «tribus indias adyacentes a las co-

[31] A. McEachern, «... *Delgamuukw y British Columbia*», pp. 910, el subrayado es mío.

lonias de la frontera ... (al) introducir entre ellos las costumbres y artes de la civilización». Es más, Worcester sostenía, hasta que fue arrastrado con cadenas, que él no quería tener nada que ver con el estado de Georgia. Había ido directamente desde su Vermont nativo al pueblo de Nuevo Echota, en la nación cheroke, donde había estado atareado «traduciendo las Sagradas Escrituras a su idioma»[32]. El jurado, sin embargo, se mantuvo inamovible. El 15 de septiembre de 1831 encontraron a Samuel Worcester y a sus compañeros «culpables». Los misioneros, sentenciados a cuatro años de trabajos forzados, presentaron una súplica ante la Corte Suprema.

El presidente de la Corte Suprema, John Marshall, a su vez, falló a favor del demandado. *Worcester v. Georgia* era, por muchas razones, un hito histórico, aún citado a menudo en Canadá y en los Estados Unidos. En este pleito, el juez Marshall expuso una doctrina sobre los derechos de tierra de los nativos. Además, mostró con el ejemplo cómo debían ser interpretados los tratados indios, teniendo en cuenta lo que el lenguaje de los tratados debía significar para los cheroke. El dictamen de Marshall fue adoptado en un pleito canadiense de derechos de tratados, Regina v. White y Bob. El juez Marshall había argumentado que «El lenguaje utilizado en los tratados con los indios no debería nunca ser interpretado en su perjuicio»[33].

De hecho, hay tantas cuestiones legales que pensar en este pleito que uno puede perder de vista el tema originario que se llevó a juicio. En su corazón fue el argumento de la autonomía. La cuestión básica era: ¿Estaban los cheroke «autorizados a gobernarse a sí mismos, y a aquellas personas que se habían establecido dentro de su territorio»? Si así era, entonces, Samuel Worcester y sus compañeros deberían ser puestos en libertad. En caso contrario, las condenas contra los misioneros debían mantenerse. ¿Podían gobernar los cheroke? La opinión de Georgia, expresada en la ley de 1830, era un clamoroso «no»:

> ...No será legal el que ninguna persona o personas, bajo el pretexto de la autoridad de la tribu cheroke ... se reúnan o junten como con-

[32] R. Peters, *Worcester v. Georgia: Reports of Cases Argued* ..., en la Corte Suprema de los Estados Unidos, vol. V, Filadelfia, 1832, p. 557 y 529.

[33] P. A. Cumming *et al.*, *Native Rights in Canada*, segunda edición, Toronto, 1972, p. 14 y 61.

sejo, asamblea, convención, o con cualquier otra capacidad de cargo, con el propósito de hacer leyes, órdenes o regulaciones para dicha tribu [34].

Para el juez Marshall no era así. La ley de 1830 de Georgia era «repugnante» a la Constitución, rompiendo los tratados que garantizaban los derechos de los cheroke a gobernarse a sí mismos. La Constitución, es más, había declarado que esos tratados eran «la suprema ley de la tierra». Y, entonces, ¿la autonomía cheroke? «Las naciones indias —escribió Marshall— han sido consideradas como inconfundibles comunidades políticas independientes, reteniendo sus derechos naturales originarios ...». Y esto no había cambiado. El presidente de la Corte Suprema Marshall tomó de la ley de las naciones el principio de que «un poder menor no entrega su independencia —su derecho a la autonomía— al asociarse con uno mayor ...» [35]. En este caso, la nación mayor era reticente a proteger el derecho de los cherokes a gobernarse a sí mismos. Sin embargo, el presidente de la Corte Suprema Marshall casi no podía haber dado una confirmación más precisa del principio de la autonomía nativa. Este principio estaba a años luz de las costumbres de la américa del siglo XIX, una cuestión que se achacó al presidente. «John Marshall ha dado su decisión —dijo enojado el presidente Andrew Jackson— ahora, dejémosle que la haga cumplir» [36].

El comisario Collier y el decreto de reorganización indio

El crepúsculo de principios de invierno ya había caído cuando el carruaje de Santa Fe subió hasta la meseta de Taos dirigiéndose hacia la puerta del norte. Desde las montañas, estaban arrastrándose nubes negras de tormenta a punto de reventar, visibles ya en la luz desvaneciéndose. Con la misma seguridad de que llegarían las Navidades, traerían una ventisca. Delante, el cochero casi no podía distinguir las luces de Taos. ¿Llegarían al hotel antes de que estallara la tormenta? No ten-

[34] R. Peters, *Worcester v. Georgia*, p. 538 y pp. 521-22.
[35] R. Peters, *Worcester v. Georgia*, pp. 559, 536 y 561.
[36] Citado en J. Collier, *The Indians of the Americas*, Nueva York, 1974, p. 207. Collier también cita la doctrina de «La ley de las Naciones» de Marshall.

drían esa suerte. Los primeros copos entraron en el carruaje con el viento, punzantes como arena mojada. El conductor liberó una de las manos de las riendas, se subió el cuello de su impermeable, se encasquetó su sombrero de ala ancha sobre los ojos, y entornó los ojos hacia las luces borrosas de la aldea. Meneó las riendas con fuerza, y el fatigado grupo empezó a retomar el paso. El cochero arreó ánimos cuando los cuatro caballos rompieron a trotar desacompasadamente. ¿Captarían el olor de los establos traído por el fuerte viento?

Taos trataba de encandalizar cuando llegaban los visitantes. ¿De dónde venían, era de California? Éste era un tiempo extraño para una visita. La mayoría de todos esos estrafalarios aparecían en verano. Bueno, ¡no iban a encontrar huertos de cítricos por aquí! Qué te apuestas a que se dirigirán a la gran casa cerca del Pueblo, con todos esos del este que parecía que no hacían nada para ganarse la vida. El cochero maldijo al viento y entornó la mirada hacia la tenebrosidad, pero las luces de la aldea habían desaparecido por la nieve. Los caballos habían ralentizado su paso rápidamente cuando les pilló la ventisca, pero aún seguían perseverantemente andando. El cochero meneó de nuevo las riendas, y una vez más cloqueó dando ánimos.

Dentro de la carroza, en esa noche de diciembre de 1920, estaban Lucy y John Collier con sus tres hijos pequeños. Éste era su primer viaje al pequeño pueblo de Nuevo Méjico, cerca del pueblo indio de Taos. Sin embargo, esta visita sería el principio de una larga relación de los Colliers con el suroeste americano y sus gentes. Para John Collier, ésta sería una relación de toda una vida.

Justo el mes antes, Collier había dimitido de su puesto en una agencia de California involucrada en el desarrollo de la comunidad. Rompiendo con todo, decidió aceptar una invitación de hacía mucho tiempo para visitar Nuevo Méjico. No era el único que quería ir. Éstos son los comentarios de las memorias de una hija nativa maravillada con los primeros residentes de la colonia de artistas de Nuevo Méjico:

> ... Algunos pintaban cuadros, otros escribían libros y poesías; todos estaban locos por algo: ruinas o danzas indias, representaciones antiguas mejicanas, o candelabros de pared de latón. Sus mujeres aparecían con pantalones de hombre y sombreros de ranchero, sus hombres llevaban blusas de seda y joyas navajo. Ocupaban las chozas de

adobe y las llenaban de muebles destrozados, *santos* absurdos de madera, mantas navajo rotas, pucheros de cobre con agujeros ... [37].

Los Colliers permanecieron en la colonia de artistas de Taos cinco meses. John Collier había venido, como muchos otros, para escribir poesía. Había trabajado y estudiado en Nueva York, Francia, y California antes de venir a Nuevo Méjico a la edad de 36 años. «Conoció a los indios —recordaba su hijo— en el mismo lugar y momento que D.H. Lawrence, en Taos, Nuevo Méjico, a principios de la década de 1920». «Ambos hombres —escribió el joven John Collier— encontraron que los indios eran la perfección humana que habían estado buscando ...». En un principio, las apreciaciones filosóficas de Collier no se mezclaron con sus opiniones de activista político. John Collier, el activista y publicista, estaba contento de ser sustituido por el Collier poeta y filósofo. «El primer acercamiento de mi padre a los indios —anota su hijo— fue en el papel de filósofo y poeta». Pero, sin embargo, pronto pasó de filósofo-poeta a activista:

> Mi padre vino a Taos a escribir versos, pero pronto vio las amenazas políticas y legales sobre las tierras indias y las libertades ceremoniales de estos indios *pueblo*. Con sus mejores intenciones escribió a Washington acerca de los abusos que había observado. Recibió una carta seca del comisario de asuntos indios advirtiéndole de que se preocupara de sus propios asuntos o tendría que enfrentarse con el destierro de las tierras indias.

Ésta no era una amenaza vacua; los Colliers se estaban quedando como huéspedes en el apartamento de la gran casa del pueblo Taos. Sin duda el comisario indio hubiera deseado que desapareciera toda la colonia de poetas, pintores y entusiastas de las cosas indias. Sin embargo, el comisario juzgó mal al hombre al que había proferido la amenaza. John Collier estaba acostumbrado a la controversia. Se podría decir que para él era algo natural. Su padre había sido el alcalde de Atlanta, y John se había pasado años activamente en el movimiento de los establecimientos de la ciudad de Nueva York. La carta seca del comisario

[37] Citado en L. C. Kelly, *The Assault on Assimilation: John Collier and the Origins of Indian Policy Reform*, Albuquerque, 1985, pp. 115-116.

le había dado a Collier otra causa; fue, cree su hijo, «el momento decisivo de la vida de mi padre». Desde ese momento, «se convirtió en un defensor de los indios americanos»[38].

A partir de ese momento, pasó más de una década como defensor y polemista, a menudo con la Asociación Americana de Defensa de los Indios, una asociación que Collier ayudó a fundar. Allí se hubiera quedado hasta el retiro, si los acontecimientos no hubieran intervenido. «Entonces —escribió el joven John Collier— vino la crisis de la historia política», el crac de 1929, la gran depresión, y al final la presidencia de Franklin D. Rooselvelt. En 1933, el recién elegido presidente Rooselvelt nombró a Collier como comisario de asuntos indios. El comisario que había escrito a Collier la carta seca hacía mucho que había dejado la oficina, y Collier llegó a ocupar «el mismo puesto de poder contra el que había luchado en sus años de defensor»[39]. Sin embargo, el secretario del Interior, Harold Ickes, le dijo al *New York Times* que Collier era el «hombre mejor preparado para ocupar esa oficina».

Collier llegó al departamento vistiendo «un jersey abombado verde de manga larga» que parecía como si hubiera caído a una charca[40]. Este hombre delgado, encorvado de hombros y serio también llegó a la oficina con una serie de principios preparados para guiar su trabajo como comisario. Él creía ante todo que las sociedades indias debían «utilizarse» darles la responsabilidad y el poder[41]. Éste no era un precepto vacío. El 20 de enero de 1934, el nuevo comisario mandó una larga circular a los superintendentes, a los consejos tribales, y a los nativos individuales. ¿El tema? *El gobierno autónomo*. Éste era el título de la carta de protesta firmada por Collier solicitando comentarios acerca del gobierno local y de la asignación de tierras. Entre otras cosas, urgía a las tribus a considerar construir municipalidades privilegiadas con los poderes de «una aldea o un gobierno de condado»[42]. Collier y su plantilla estaban solidariamente detrás de esta propuesta. Estaban «prepa-

[38] J. Collier, Jr., «Foreword» en *The Assault on Assimilation*, pp. XVI-XVII.

[39] J. Collier, Jr., «Foreword» en *The Assault on Assimilation*, pp. XVIII.

[40] K. R. Philp, «John Collier and the American Indian, 19201945» en *Essays on Radicalism in Contemporary America*, L.B. Blair, ed., Arlington, Tejas, 1972, 63.

[41] J. Collier, *Indians of the Americans*, p. 261.

[42] K. P. Philp, *John Collier's Crusade for Indian Reform, 1920-1954*, Tucson, 1977, pp. 137-38.

rados para no tener absolutamente ningún tipo de reservas —escribió Collier— aun con el riesgo de molestias y alborotos».

Y pronto hubo mucho alboroto. Alguno vino del congreso, que «sólo nos deja ir hasta cierto grado», se quejaba Collier. El congreso era sólo parte del problema, sin embargo. En muchos lugares «Gulliver amenazaba el sistema de asignación de tierras» entretejiéndose en la oposición a las propuestas de Collier. Muchos nativos poseían la tierra individualmente, y no estaban dispuestos a volver a la propiedad *comunal* o a la autonomía tribal. Y a parte, sin embargo, la diversidad de las situaciones nativas era total y eran «intolerantes con un programa unitario» [43].

Las aldeas hopi eran un ejemplo de esta intolerancia hacia los programas que estuvieran moldeados de forma uniforme. Los hopi votaron para unirse al Decreto de Reorganización Indio (IRA), en el momento que fue propuesta la ley de Collier de la autonomía. Sin embargo, parecía que se tomaban con calma el preparar una constitución tribal siguiendo el decreto. En el verano de 1936 el comisario mandó a Oliver LaFarge para que visitara a los hopi. Como ya vimos, Duncan Campbell Scott se lamentaba de que sus compañeros del Departamento indio no fueran «idealistas, entusiastas y filantrópicos». LaFarge era todo esto, y un novelista de prestigio, ganador de premios por añadidura. También era sensible a las ironías de su posición. «*Nosotros* vinimos a ver a estas gentes —escribió LaFarge justo antes de dejar a los hopi— no nos lo pidieron». Los indios «no fueron los que pensaron esto —añadió— fuimos *nosotros*».

Sin embargo, aun a pesar de las reservas de algunos, la constitución tribal «una unión de las aldeas autonómicas» fue ratificada por una mayoría de votos en el otoño de 1936. Los observadores, sin embargo, estaban en desacuerdo acerca de lo que significaba el voto. Oliver LaFarge fue el que sembró las dudas al advertir al comisario Collier que debería interpretar el número considerable de abstenciones «como una fuerte oposición» [44]. ¿Cómo de fuerte? Esto también es tema de controversia. Algunos hopi aún hablaban del referéndum de 1936 cuando viví con ellos 30 años después. Y los especialistas debaten todavía

[43] J. Collier, *Indians of the Americans*, p. 262-63.
[44] K. P. Philp, *John Collier's Crusade for Indian Reform, 1920-1954*, pp. 166-67.

el significado de este referéndum 50 años después del suceso [45]. Detrás de toda la tinta derramada está el hecho social de que tradicionalmente, decía LaFarge, la «tribu» hopi era una vaga agrupación de una docena de aldeas independientes, cuya unidad se daba sólo «hacia fuera». La noción de un consejo unido tribal no les pareció bien a los lideres de las aldeas.

John Collier, por otro lado, quizá sabía que esta unidad no sentaría bien, ni a los hopi ni a las otras aldeas. ¿Pero fue «el IRA quién impuso a los indios» los gobiernos unitarios tribales, como sostienen aún los críticos? Es discutible que Collier hubiera estado en desacuerdo con sus críticos posteriores. Sabía que pocas organizaciones de tribus habían sobrevivido en los Estados Unidos en la década de 1930, y también sabía que algunos indígenas, como los hopi, nunca las habían tenido.

Sin embargo, también era consciente de que los ciudadanos y los políticos de los EE.UU. no estaban al corriente de todo esto. Para la mayoría de los americanos los nativos eran pueblos *tribales*. Como defensor y publicista, Collier se daba cuenta de que era mejor, en general, dar al público lo que esperaba y quería, y ésta es la razón por la que recomendó encarecidamente a las primeras naciones que tomaran estructuras políticas de tribu. «Collier escogió la tribu —argumenta Wilcomb Washburn— porque era la manera en que los blancos veían a los indios...» [46]. Tendrían tribus, «fueran éstas antiguas, regeneradas o nuevas», admitió Collier.

El comisario Collier había percibido que las estructuras tribales, fueran «antiguas, regeneradas o nuevas» debían ser capaces de operar en el mundo blanco. Para que hicieran esto, necesitarían créditos, capital, y medios para usarlo. El IRA permitía a las tribus redactar cartas de privilegios colectivas, para que pudieran dirigir negocios, tomar prestado dinero, presentar demandas y ser demandados en los tribunales de

[45] W. Washburn, «Fifty-Year Perspective on the Indian Reorganization Act» en *American Anthropologist* 86, 1984, pp. 179-89. J. Jorgensen, «A Century of Political Economic Effect on American Indian Society, 1880-1890» en *Journal of Ethnic Studies* 6, n.° 3, 1978, pp. 21-23.

[46] «Fifty-Year Perspective on the Indian Reorganization Act», p. 280; cf. T. Biolsi, «The IRA and the Politics of Acculturation: The Sioux Case», *American Anthropologist* 87, 1985, pp. 656-59.

EE.UU. [47]. Esto era, efectivamente, más de lo que los indios pedían en la década de 1930; desde la perspectiva de casi 60 años, sin embargo, Collier parece extraordinariamente previsor al ofrecer cartas de privilegios tribales. (Éstos aún no han llegado a Canadá, con excepción de la banda sechelt). En 1934, Collier le dijo a los sioux que «estas organizaciones indias privilegiadas podían, si lo deseaban, asumir muchas de las cosas que ahora hace la oficina india y el dinero gastado en estas cosas se transferiría a la organización corporativa de los indios...» [48].

Así sería. Esto, claro está, también ha pasado en Canadá, sin que ninguna nueva ley se haya aprobado. Sin embargo, las tribus americanas están en mejor posición que las bandas canadienses. Los tribunales americanos han apoyado el derecho de «las organizaciones privilegiadas» de Collier para hacer contratos y llevar negocios, cosa que aún no ha pasado en Canadá. *Lomayaktewa v. Hathaway* es un juicio sobre este punto. En él, los líderes hopi disidentes esperaban parar la apoderación de los recursos mineros de la Compañía Peabody Coal en la Black Mesa, al norte de las aldeas hopi. Los disidentes hopi, algunas veces junto a los ecologistas, durante mucho tiempo han reprendido a los consejos tribales por permitir que las tierras hopi sean maltratadas de este modo. Sin embargo, el tribunal dictó sentencia en contra de Lomayaktewa y sus aliados. El consejo tribal había firmado un *contrato* con Peabody Coal y eran una parte del litigio. La tribu hopi, como otros gobiernos, disfrutaba de la inmunidad soberana y no podía ser demandada sin el consentimiento de la soberanía. El caso *Lomayaktewa*, como gran parte de la historia IRA, tuvo un sentido confuso; apoyaba la soberanía tribal, los privilegios corporativos de los nativos *y* la apoderación de los recursos mineros de las tierras indias. Dos de cada tres, no es un mal resultado. Además, otros pleitos han tratado con amabilidad a aquéllas instituciones tribales que Collier quería regenerar. Veamos brevemente uno de dichos casos, *United States v. Wheeler*.

El 16 de octubre de 1974, un navajo, Anthony Robert Wheeler, fue arrestado por un policía de la tribu en el despacho de asuntos indios del Instituto de Many Farms, Arizona, en la reserva navajo. En el tribunal tribal navajo, Wheeler declaró su culpabilidad: el cargo era el de

[47] J. Collier, *Indians of the Americas*, pp. 261-62; K. P. Philp, *John Collier's Crusade*, p. 164. Hoy en día el término «tribu» es un anatema para algunos en Canadá.

[48] «Fifty-Year Perspective on the Indian Reorganization Act», p. 286.

haber ayudado a delinquir a un menor. Fue condenado, y llevado a la cárcel tribal de Chinle, Arizona. Un año más tarde, un jurado de acusación de Arizona culpó a Wheeler por una violación de la ley. Su abogado argumentaba, sin embargo, que el cargo de la tribu era «una ofensa menor incluida» en el segundo cargo, por lo que el juicio en la Corte Tribal excluía el proceso subsiguiente federal. El caso llegó a la Corte Suprema en 1978. En opinión del juez Stewart, la «cuestión» era si el poder de la Corte Tribal de castigar a los delincuentes era parte de la soberanía federal, delegada a la Corte Tribal por el Congreso. Si así era, entonces, los dos tribunales eran sólo «dos brazos de la misma soberanía», y Wheeler se habría visto sometido a un doble peligro, al ser juzgado dos veces por la misma ofensa.

El juez Potter Steward reafirmó «el poder soberano de la tribu a procesar a sus miembros por los delitos tribales». El Congreso de algún modo, había reglamentado «la autonomía del poder tribal», explicó el juez Stewart; pero esto no quería decir «que el Congreso fuera el origen de ese poder». Ninguna de las leyes del Congreso «creaban el poder de los indios de gobernarse a sí mismos...». Los tribunales federales y tribales, entonces, nunca eran «dos brazos de la misma soberanía; por esto y porque los tribunales tribales disfrutaban de su propia soberanía, la defensa de Wheelen estaba destinada a fracasar con una doble acusación. Al igual que la gente puede ser juzgada en una corte federal *y* una corte estatal por una misma ofensa, pueden ser procesados por una corte tribal *y* una corte federal[49].

El pleito *Wheeler* reafirmó fuertemente los poderes inherentes de los gobiernos de las primeras naciones. Adaptó en un contexto moderno el dictamen del juez Marshall de que «un poder menor no entrega su independencia —su derecho a la autonomía— al asociarse con uno mayor...». El poder mayor puede regular el empleo de la autonomía del otro, pero hasta que no lo haga, el poder menor mantiene sus poderes inherentes. «... Hasta que no actúe el Congreso —concluye el juez Steward— las tribus retienen sus poderes soberanos existentes»[50].

[49] «Fifty-Year Perspective on the Indian Reorganization Act», p. 286.

[50] W. Washburn, «On the Trail of the Activist Anthropologist» en *Journal of Ethnic Studies*, 7, 1979, n.° 1, p. 96. «United States v. Wheeler» en el informe de los Estados Unidos 435, 1980, pp. 31416, 322 y 326.

(Esta ley ha sido aceptada por los tribunales canadienses; sin embargo, no por el juez McEachern).

Originariamente, un sistema de tribunales «actuando con procedimientos simples y siendo del todo responsables las tribus» era parte de la IRA. Pero el Congreso lo pensaba de otro modo y esta parte del proyecto de ley se perdió. A pesar de todo, después de reflexionar, el comisario Collier pensaba si esta derrota legal no sería una bendición:

> ... Puede haber sido una suerte el haber perdido esta parte, porque las tribus, de acuerdo a las partes promulgadas del proyecto de ley y de acuerdo a las decisiones de los tribunales que definen los poderes inherentes, y no suprimidos, de las tribus indias, están cada año mejor, arreglándoselas, de forma más eficaz con la ley y el orden [51].

Sin embargo, los críticos pensaban que podría ser que los nativos hubieran llegado al mismo estado si hubieran esperado a que los tribunales de EE.UU. reconocieran completamente sus poderes inherentes. Pudiera ser, pero era sin duda mucho más fácil para los tribunales federales estar a favor de un sistema nativo de tribunales *en funcionamiento* que entrar en el vago terreno de los posibles. Los derechos inherentes se defienden mejor al ser ejercidos. Mejor obtener *algo*, debió pensar Collier, y que después sepan los tribunales que hicimos lo correcto.

También había otras preocupaciones de importancia en la década de 1930. Una de ellas era la consolidación de las asignaciones de tierras «fraccionadas», y la entrega de las asignaciones «de nuevo a los estados tribales». Collier creía que la tierra «era fundamental en un programa de salvamento». Collier había visto a las primeras naciones luchando, todavía, en la década de 1930, con los efectos del decreto general de reparto de Dawes de 1887. Con la intención de convertir a los indios en granjeros independientes, el decreto Dawes tuvo «el feliz efecto de transferir una media de dos millones de acres de tierra india por año a propiedad blanca durante los siguientes 45 años». La prioridad de Collier era revocar el decreto de Dawes e «invertir la tendencia que estaba

[51] «United States v. Wheeler», p. 323; «Worcester v. Georgia», p. 561, también citado en la sección anterior.

corroyendo la posesión de las tierras indias»[52]. El Congreso se negaba a dar al comisario todas las herramientas necesarias para salvar la tenencia de las tierras por parte de las tribus; sin embargo, se consiguió obtener bastante, como los críticos de Collier reconocen. «En 1950 —admite el antropólogo Joe Jorgensen— la posesión de tierras indias había aumentado de 32 acres, el punto más bajo a finales de la década de 1920, a casi 50 millones de acres»[53]. Las reservas canadienses nunca habían perdido tierras a tal escala; pero tampoco habían disfrutado de un programa prolongado que rehiciera su tenencia de tierras. (ver Capítulo IV de la segunda parte, arriba).

Sin embargo, a pesar de la magnitud de los resultados obtenidos, se suele «acusar gravemente» a John Collier y su decreto de reorganización. El decreto, en opinión de Roger Buffalohead, «tenía poca fe en los pueblos indios...». Había poca confianza en que los indios pudieran organizar constituciones «si no les ayudaba la IRA». Había, además, muy poca confianza en «el modo de tomar decisiones los indios», y quizá demasiada en la democracia representativa. John Collier creía «que la experiencia de una democracia responsable es, de todas las experiencias, la más terapéutica ... Y la que mejor produce la eficacia». En esto, añadía, nosotros estamos «preparados a no tener absolutamente ningún tipo de reservas». Y así fue. Collier también creía que estas reformas convendrían de igual modo «a los propósitos de aquellos otros que creen que es mejor el sistema antiguo de los indios y aquellos que creen en la aculturación rápida...». Esta creencia es sin duda ingenua, como se deduce de los comentarios de Roger Buffalohead. Aquellos que creen que son mejores «los sistemas antiguos indios» es poco probable que estén satisfechos con un estilo blanco de democracia representativa. Por lo tanto, los resultados del decreto de reorganización son desvalorizados, en opinión de algunos, por su fracaso «al llevar a cabo constituciones que reflejaban los valores y tradiciones tribales»[54].

Por otro lado, el dilema de las tribus que se reorganizaron de acuer- a la IRA aún está presente. Este dilema es parecido a aquel que ya

[52] J. Collier, *Indians of the Americas*, p. 265.

[53] J. Collier, *Indians of the Americas*, pp. 265-66 y 262.; W. R. Buffalohead, «Self-Rule in the Past and Future: an Overview» en *Indian Self-Rule: First-Hand Accounts of Indian-White Relations from Roosevelt to Reagan*, K.R. Philp, ed., Salt Lake City, 1986, p. 267.

[54] W. R. Buffalohead, *Indian Self-Rule...*, pp. 268-69; J. Collier, *Indians of the Americas*, pp. 261-63.

vimos de los dene —«la autonomía dentro de Canadá». ¿Cómo puede ser obtenida? En este proyecto puede que no sea suficiente poner en vigor «los sistemas antiguos indios» de gobierno. ¿Pueden los sistemas nativos engranarse con la falta de gobiernos a su alrededor? La perspectiva de Warburn acerca de Collier y las organizaciones tribales quizá se pueda aplicar aquí. «Collier eligió la tribu —concluye Washburn— porque éste era el modo en que veían los blancos a los indios...»[55]. Del mismo modo, los blancos seguramente preferían ver y tratar con *democracias* tribales y no con tribus organizadas bajo estilos de vida política tradicionales. Por lo tanto, la IRA de Collier fue siempre un compromiso entre dos filosofías en competencia. Se quería la autonomía, pero también un sistema de gobierno que fuera el mejor para «producir la eficacia». El historiador de los ponca, Roger Buffalo, sostiene que el resultado «fue en parte de concesión legislativa (la IRA), que no satisfizo a ninguna de las dos partes».

Los mismos tipos de apuros y dilemas existen, o existirían, si se estableciera la autonomía nativa en Canadá. Collier, sin duda, se aprovechó de la experiencia canadiense de montar consejos elegidos por bandas de acuerdo a las estipulaciones del decreto indio. Collier era consciente de que el intento canadiense de crear gobiernos de bandas electos había provocado divisiones en bastantes sitios, como era en los iroquoís de Gran River. En 1924, la Policía Montada Real del Canadá echó a los tradicionales *sachems* de sus casas de juntas y, en su lugar, estableció un consejo electo por el decreto indio. Collier debía saber los severos medios utilizados para establecer los gobiernos electos en Canadá. Nunca se inclinó por utilizar estos medios en su decreto de reorganización; los gobiernos tribales, de acuerdo a la IRA tenían que ganar un referéndum antes de que Washington los reconociera. Collier admitió que los gobiernos tribales se establecieron en medio de «las molestias y los alborotos». Pero nunca impuso estos gobiernos en una tribu que no quisiera, como se hizo sin duda alguna en Canadá. Roger Buffalohead lo dice claramente: «Fue más listo que las autoridades canadienses»[56].

[55] «Fifty-Year Perspective on the Indian Reorganization Act», p. 280.

[56] W. R. Buffalohead, *Indian Self-Rule...*, p. 268. En las seis naciones, al igual que en las comunidades mohawks de Kanawake y Akwesasne, las juntas tradicionales se han seguido reuniendo hasta hoy día.

John Collier fue «más listo que las autoridades canadienses» también en otros aspectos importantes. Recordemos que los presentes, antes de 1983, en la comisión especial de la autonomía india rechazaron unánimemente el nuevo proyecto de ley sobre gobiernos de bandas para las primeras naciones canadienses. Pensaban que cualquier proyecto de ley que creara el gobierno canadiense era probable que hiciera a las primeras naciones «gobiernos menores,» que recibirían su poder por delegación del gobierno federal; es decir, una nueva ley sobre la autonomía nativa debía empezar por reconocer la existencia de sus poderes soberanos. En vez de esto, los nativos temían que iban a recibir el trato de costumbre, como muestran las implicaciones de este comentario de la banda blood:

> Estamos increíblemente decepcionados con la versión limitada y restringida de la autonomía que ha presentado el ministro. Parece que el propósito es el distraernos al centrarse en aspectos menores y administrativos de la autonomía, cuando podía abarcar conceptos más amplios y maduros[57].

Es instructivo el que recordemos que John Collier nunca cayó en esta deficiencia. Bajo su dirección, la discusión acerca de la autonomía nativa sí que llegó a abarcar conceptos amplios y maduros. Además, como hemos visto, el comisario Collier nunca mantuvo que la autonomía india llegaba *únicamente* por medio de las leyes que él defendía en el Congreso, sino que señaló rápidamente que las tribus mantenían poderes inherentes. Hasta pensó que, en conjunto, las previsiones legislativas para los tribunales y policía tribal se habían «por suerte perdido». Afortunadamente perdidos porque las tribus gracias a sus «poderes inherentes y no suprimidos ... están arreglándoselas, de forma más eficaz, con la ley y el orden, cada año mejor». Y así es; cuando Anthony Robert Wheeler se presentó a la Corte Tribal navajo en la década de 1970, era uno de los estimados 70.000 pleitos en los tribunales tribales ese año[58]. John Collier se habría sentido satisfecho si hubiera vivido

[57] House of Commons, *Minutes of Proceedings of the Special Committee on Indian Self-Gobernment*, Ottawa, 1983, p. 24.

[58] J. Collier, *Indians of the Americas*, p. 265; «Worcester v. Georgia», p. 328.

para contarlo; murió en Taos en 1963, dejando un legado social impresionante. Lo más importante de su legado fue el reconocimiento, en su decreto de reorganización, de los derechos de las primeras naciones de gobernarse a sí mismos y de proporcionar la ley y el orden. De hecho, el decreto hacía una referencia explícita a estos derechos, admitiendo que ya se habían obtenido «bajo la ley existente». Éste es exactamente el tipo de reconocimiento que los jefes de Skeena River querían encontrar en la decisión del juez McEachern (visto arriba). Los artífices de las leyes canadienses tienen mucho que aprender del decreto de reorganización indio, que fue redactado hace casi 60 años. ¿Veremos una ley canadiense en este siglo que conlleve ese espíritu de generosidad?

¿Qué hay en ello para nosotros?

Muchos canadienses reconocen que temen un poco el que se vuelva a poner en vigor la soberanía nativa. Estaría bien recordar, sin embargo, que también tienen mucho que ganar el día en que las primeras naciones reclamen sus derechos inherentes de autonomía. Antes he sugerido seriamente que el gobierno y las industrias tienen que desarrollar una nueva cultura política de relaciones nativos-blancos. No pueden «seguir volviendo al pasado». Sobre este asunto los nativos buscan un nuevo futuro, mientras que el resto de nosotros seguimos siendo «tradicionalistas» al querer tratar a los indígenas del Canadá de igual manera que en los «tiempos honorables». Dejemos esto claro: no es sólo el Departamento de asuntos indios, sino toda nuestra sociedad la que tiene que encontrar nuevas formas de relacionarse con los nativos.

¿Por qué molestarse? Porque está dentro de nuestros intereses hacerlo. Aquí hablamos no sólo de los beneficios de una buena conciencia, sino también de otros beneficios mucho más tangibles. El más importante es el beneficio medioambiental. Éstos no vendrán de un modo místico, sino que es probable que los primeros pueblos utilicen principios diferentes de los gobiernos federales para el uso de los recursos. Consideremos la opinión de las provincias sobre los recursos.

Para las provincias, los recursos naturales, sean bosques, hidroeléctricos, hasta el agua fresca, son un medio de crear puestos de trabajo. De ahí que veamos cómo las tasas de la madera de construcción se han puesto tan bajas que las compañías comerciales internacionales

han juzgado que son un subsidio ilícito. Del mismo modo, vemos que las tasas de las hidroeléctricas del norte tienen la fama de haber sido establecidas en una fracción de la tarifa del mercado. Los precios por debajo de los precios del mercado son un subsidio y un incentivo para malgastar recursos. Por lo cual, tenemos valles enteros en la Columbia Británica despejados, y el apremio de construir aún más plantas hidroeléctricas en el norte.

Éste no es un buen panorama. ¿Por qué iban a hacerlo mejor las primeras naciones? La respuesta está en su posición, que es muy diferente de la de los gobiernos provinciales. Para las provincias los recursos son un modo de crear puestos de trabajo. Las primeras naciones están lejos de esta tentación, ya que los empleos en la construcción y las industrias de recursos no están normalmente disponibles. Esto se debe a las costumbres usuales del sitio de trabajo —las oficinas de empleo sindicales de las ciudades del sur del Canadá, los requisitos de formación y a menudo, racismo. Me acuerdo de los comentarios que pretendían, a principios de la década de 1970, que el grandioso proyecto norteño —presas, gaseoluctos, y demás— sería un beneficio para el desempleo de los nativos. No vi nada entonces que apoyara esas pretensiones, y no veo nada en los años posteriores que me haga cambiar de idea. Los nativos tienen muy poco que ganar, en lo que a empleo se refiere, en el modo en que los recursos están siendo explotados en la actualidad, y este es justo el punto: quieren algo mejor, y puede que todos nos beneficiemos de su deseo de cambio.

¿Qué podemos decir de la administración nativa de los recursos? Volvamos al pleito al que nos referimos al principio de este capítulo, *Delgamuukw v. British*. El demandante, Ken Muldoe, iba a los tribunales en nombre de los miembros de «la Casa de Delgamuukw, y otros». Estos otros incluían 34 Giksan y 13 Wet'suwet'en jefes hereditarios, que eran los administradores de muchos territorios separados, que llegaban a sumar unas 22.000 millas cuadradas al noroeste de la Columbia Británica. En conjunto son los regentes del territorio tribal, e individualmente, cada uno es el regente de su grupo local, la Casa[59].

[59] A. McEachern, «... *Delgamuukw y British Columbia*», pp. 1, 3, *et passim* (también citado en la sección 2, arriba).

Los consejos tradicionales de este tipo suelen inclinarse al conservadurismo en el gobierno de las tierras que tienen bajo su responsabilidad. Sólo tenemos que pensar en los consejos de gobiernos de los colegios de Cambridge para reconocer esta tendencia. El consejo, formando un todo, actúa contra los miembros individuales que se inclinen a beneficios rápidos, y ésta es la razón por la cual el campo que rodea Cambridge, donde tuve la suerte de pasar un año sabático, tiene maravillosas tierras de labrío, perfectas para pasear y recorrerlas en bicicleta. La gran mayoría es propiedad de uno u otro colegio de Cambridge; algunos de los colegios de la Universidad de Cambridge han sido administradores de la tierra agrícola durante siglos.

Lo mismo ocurre con los jefes hereditarios Gitksan. Recordemos que Ken Muldoe fue a los tribunales en nombre de *todos* los miembros de la casa Delgamuukw. De hecho, todos los jefes que demandaban iban a los tribunales en nombre de los miembros de sus Casas, cuyos beneficios tienen que tener siempre en cuenta. «Será la generación que me siga —dijo al tribunal Johnny David, un jefe Wet'suwet'en de 100 años— a que utilice los recursos». «Yo no podré usarlos», añadió:

> «A lo largo de nuestro territorio se pueden todos los desastres y que los blancos se han embolsado millones y millones de dólares ... Quisiéramos volver a nuestras antiguas leyes indias para mejorar la vida de nuestras gentes. Los otros jefes hereditarios, al igual que los otros líderes, piensan del mismo modo y es con sus palabras, y las mías, con las que estoy hablando hoy...» [60].

Justo es eso. Los consejos de este tipo tienden a pensar «de modo similar» y a expresarse en consonancia con los otros. No son los Gitksan y Wet'suwet'en las únicas primeras naciones con consejos tradicionales; hay muchos más en Canadá. Aunque el ministro puede en cualquier momento declarar que a partir de aquí en adelante una banda tendrá un consejo electo de banda, no lo ha hecho en todas partes. De hecho, en 1991, había casi tantos consejos tradicionales como consejos electos, que siguen el decreto indio. Casi la mitad (45 %) de las 593

[60] Gisdaywa, et al., *The Spirit of the Land: The Opening Statement of the Gitksan and Wet'suwet'en Hereditary Chiefs in the Supreme Court of British Columbia*, 11 de mayo, 1987, Gabriola, B.C., 1989, p. 18.

bandas canadienses estaban gobernadas por jefes y consejeros elegidos por las costumbres de las primeras naciones[61]. La mayoría de ellos serán, sin duda, igual de cuidadosos en la administración de sus tierras que lo es el jefe Johnny David para las «generaciones que me sigan». Por su parte, los cree de la bahía James se oponen a nuevas presas hidroeléctricas, no por principios abstractos, sino porque las reservas de las presas sueltan mercurio en su agua potable y en sus lugares de pesca. Generalmente, la administración de las primeras naciones es más conservadora con sus recursos que los gobiernos provinciales, cuya administración se suele quedar sólo en palabras. Las virtudes de los bosques en las provincias deberían ser tratadas como si pertenecieran a todos nosotros. Realmente suelen tratarse como si no pertenecieran a nadie. Los derechos de corte son vendidos baratos —demasiado baratos piensan algunos—; el campo es clareado y la conservación recae en otro (normalmente en nadie). Todo esto cambiaría si los bosques estuvieran bajo el control de las primeras naciones. Los bosques serían cuidadosamente favorecidos, al igual que lo son los bosques de propiedad privada de Escandinavia. En el pasado, los nativos pensaban que tenían poco que decir acerca de los acres que aparecían destrozados cada vez que actuaba una compañía de explotaciones forestales. «Siempre concedemos todo —admitió un jefe Wet'suwet'en en 1909— a los violentos blancos...»[62]. Pero nunca más. En un futuro, las primeras naciones no quisieran conceder nada dentro de su jurisdicción a los depredadores ambientales, «los violentos blancos». Y, al igual que en Escandinavia, todos nos beneficiaríamos de los bosques cuidados por los nativos, que desde hace mucho han apostado por la vida y la supervivencia de los bosques.

[61] A. Picard, «Ottawa to allow Mohawk vote» en *The Globe and Mail*, 17 de abril, 1991, p. A7; *Indian Act*, 1985, s. 74, 1. En 1991, 267 tuvieron consejos tradicionales o hereditarios.

[62] H. Enchin, «No value in being a hewer of wood» en *The Globe and Mail*, 26 de abril, 1991, p. B18; Gisdaywa, et al., *The Spirit of the Land*, p. 68.

Capítulo VI

«...CREANDO UNA NUEVA CULTURA»

En los capítulos anteriores, he hecho la recomendación de que Canadá necesita una «nueva cultura» para establecer las relaciones entre nativos y blancos. Deberíamos desear el cambio de nuestras formas de los «tiempos honorables» y desarrollar nuevas costumbres que guíen nuestras relaciones con los indígenas. La noción de «nueva cultura» para designar las relaciones indígenas viene, parece ser, del debate sobre los oleoductos del norte durante la década de los setenta. De hecho, llevaba debatiéndome algún tiempo con el concepto, cuando descubrí que había sido introducido mucho antes en los escritos de Antonio Gramsci, un periodista político sardo que murió, después de una década en prisiones fascistas, en abril de 1937. Me picó la curiosidad; teníamos aquí a un teórico que había experimentado directamente la resistencia y la represión. Claramente, debería introducir de alguna forma a Gramsci en el debate.

En la primera redacción de este libro había llamado al capítulo VI «hacia el 2000». Este título, que es más bien ostentoso, lo había pensado como una revisión de los «sucesos singulares» ocurridos en las décadas de los ochenta y noventa; incluso, de aquellos que «pueden empezar a destacar durante 1990 y 1991». Puse esa frase a principios de 1990, unas pocas semanas antes de que empezara a escribir este libro. Pero en el momento en que empecé a escribirlo seriamente, las cosas se pusieron más acaloradas. Un altercado sobre el juego en Akwesasne (donde se unieron Ontario, Quebec y Nueva York) dio lugar a las barricadas, a las armas y al final, a la ocupación de la policía. Mientras, en Oka y Kanawake, las cosas se pusieron aún más difíciles (¿Quién hubiera pensado ver a Canadá mencionada en el informe anual de Am-

nistía Internacional?). Rendir justicia a cualquiera de estos sucesos es más de lo que podría conseguir en este capítulo final.

Entonces se me ocurrió que el capítulo final, podría tomar una dirección completamente diferente. ¿Por qué no referirme directamente al tema de «crear una nueva cultura»? Admito que éste es un tema resbaladizo, pero no puede ser emprendido del mismo modo que cuando se analiza una nueva ley o política. De hecho, los pensadores no se ponen de acuerdo acerca de cómo pueden crearse nuevos patrones culturales o si los cambios culturales pueden buscarse conscientemente. Sin embargo, algunos escritores nativos creen que están contribuyendo a cambios en la cultura de las relaciones blancos-nativos. Además, Antonio Gramsci no sólo creía en este proyecto, sino que aportó una reflexión considerable a la cuestión de quién lo iba a lograr, y de cómo hacer que se lograra. Sus escritos pueden servir como guía a este terreno resbaladizo. Sin duda el camino será más fácil con Gramsci como guía.

Quién está contando «su historia»

Llevábamos más de seis semanas del otoño de Ottawa de 1982. Casi todas las hojas se habían caído, aunque las lluvias de invierno no habían empezado todavía. Era un fin de semana dedicado a unas conferencias acerca de la imagen del indio americano, como parte del 40 Aniversario de Carlenton. Había conferencias, discusiones y, claro está, películas. También estaba Floyd Westerman, un cantante de folk y un narrador de cuentos de Lakota. (Hoy en día a Floyd se le conoce más por su papel como jefe Lakota en *Bailando con lobos*). Conocí a Floyd en Saskatchewan el verano anterior, pero en esta ocasión utilizó una expresión que me era nueva. Era el concepto de «su historia», que el cantante dejó caer en las historias que iba contando entre canciones; entre éstas, estaban sus relatos de la (primera) batalla de Wounded Knee, que *él* había oído a un superviviente. Los relatos de Floyd Westerman, como sus canciones, tenían la intención de corregir la historia que llevábamos oyendo demasiado tiempo desde un solo lado.

Supuse en ese momento que esta forma de hablar era únicamente del cantante, pero estaba equivocado. «Su historia» es un expresión bas-

tante corriente de las comunidades nativas, que implica que si nosotros los blancos escribimos cualquier cosa de los nativos es bastante probable que sea errónea. Este fallo, claramente, no se reduce únicamente a la especialidad de historia. «Ver con los ojos de un nativo» es demasiado difícil para la mayoría de los escritores, argumenta Nicholas Deleary, un joven especialista de origen ojibway. Algunos escritores que no son nativos son capaces de hacer el «salto sensible» a la perspectiva nativa. Pero otros se empeñan en contar «su historia». Por ello es por lo que «el término 'su historia'» —informa Deleary— se ha vuelto común en las comunidades nativas»[1]. En opinión de los nativos, entonces, los blancos cuentan «un montón de mentiras para cubrir (sus) huellas». Esto fue lo que le dijo Cheryl Raintree, el personaje ficticio de Beatrice Culleton, a su profesora del instituto. La profesora de Cheryl había contado a la clase, «...cómo los indios cortaban cabelleras, torturaban y masacraban a los exploradores y misioneros blancos». No fue así, protestó Cheryl, «Todo eso es un montón de mentiras». La profesora se acercó al pupitre «éstas no son mentiras; es historia». Los blancos, como descubrió Cheryl Raintree, normalmente tratan la historia como un discurso privilegiado. «Los discursos —nos recuerda el antropólogo Valda Blundell— se caracterizan por *leyes* que delimitan lo que se puede, y no se puede decir acerca de un asunto particular...». Y los textos de historia (y no *sólo* los textos de historia), como Cheryl creía, estaban escritos por «hombres que tenían mucho que encubrir»[2].

Sí, pero ¿dónde está el remedio? ¿Está en la lucha pública por remodelar el curso aún vivo de la historia nativa? Durante algún tiempo así se creyó. La acción directa, en vez de la reflexión y los escritos, fue lo que se apreciaba en esos momentos. Un reciente libro de Lee Maracle es un ejemplo que viene al caso. *Bobbi Lee. Indian Rebel* es una novela autobiográfica situada durante la década de 1960 y 1970. Evidentemente fue acabada en 1975, pero no se publicó hasta 1990. ¿Por qué? Maracle escribió su libro, como reflexiona Jeanette Amstrong, «en un momento en el que escribir no era considerado 'útil' como con-

[1] N. Deleary, *The Midewiwin, An Aboriginal Spiritual Institution*, sin publicar, Tesis «Master of Arts», Carleton, Ottawa, 1990, p. 3.

[2] B. Culleton, *In search of April Raintree*, Winnipeg, 1987, original, 1983, pp. 57-58. Blundell, V., «Speaking the Art of Canada's Native People» en *Journal of Australian Canadian Studies*, 7, n.° 1, 1989, p. 25; subrayado en el original.

tribución a la lucha que estaban llevando a cabo nuestras gentes». Esta opinión, por parte de los líderes nativos, puede que fuera imprudente; así es como argumenta Amstrong —siendo ella una novelista nativa:

> En especial el recuento de nuestras vidas, el rastreo, la formación de un mapa a través del terreno engañoso de nuestras experiencias individuales puede ser, quizás, un ejercicio importante, que nosotros, los nativos, apreciamos fácilmente.

Concluye Amstrong que, por lo tanto, la intención del libro de Maracle es contribuir a la lucha contra la «opresión psicológica» de los nativos[3]. Sobre su primera visita a una biblioteca, escribe Lee Maracle «no comprendía entonces la razón por la cual no había libros sobre los indios en las estanterías...». Era, se preguntaba, que «no éramos lo suficientemente interesantes para estar allí». Seguramente «la ausencia de las historias de nuestros pueblos en las estanterías susurraba cosas oscuras a mi inconsciente». La respuesta, de Maracle y su pueblo, parecía estar en tomar el oficio de escritor. «Decidí buscar ese 'ático solitario' donde la escritura, la teoría, la historia y la vida se imaginan y se ponen sobre papel»[4].

Hegemonía

Sin embargo, la organización y la acción están en contra de la vida «imaginada y puesta sobre papel», y éste era el dilema crucial de Lee Maracle. Este dilema es con el que se encuentran los grupos que buscan el cambio social. Puede ser instructivo el considerar otro sitio y otro lugar donde esta dura elección fue de gran importancia: Italia, en la década de 1920. En enero de 1921, el Partido Socialista Italiano se reunió en Livorno para su Conferencia Nacional. Los delegados comunistas marchaban cantado la *Internacional*, alquilaron la sala vecinal, y celebraron la conferencia inaugural del Partido Comunista Italiano.

[3] J. Amstrong, «Forward» en *Bobbi Lee, Indian Rebel, by Maracle*, Toronto, 1990, p. 15.

[4] L. Maracle, Bobbi Lee: Indian Rebel, Toronto, 1990, pp. 203 y 19-20.

Un joven periodista sardo, Antonio Gramsci, fue uno de los elegidos para el Comité Central del nuevo partido. En aquellos momentos era arriesgado ser de izquierda; dos años después, la fuerza represiva del estado fascista de Benito Mussolini se formó contra los comunistas y socialistas. Dentro de la izquierda pronto surgieron los debates de cuál era la mejor estrategia para resistir a esta represión. De este debate práctico surgió una teoría de la resistencia que ha trascendido el contexto histórico en el que emergió.

La teoría ortodoxa marxista-leninista creía que la toma del aparato coactivo del estado era un momento previo para que el partido proletario extendiera su influencia sobre la sociedad. Pero Gramsci no lo creía así. El partido debía extender su influencia *antes* de tomar el poder del estado. (De hecho, su partido no estaba en situación de hacer ni lo uno ni lo otro, y Gramsci pronto acabó en prisión). La advertencia del cambio político partía de su teoría del poder del Estado. Al pensar acerca del Estado, Gramsci introdujo un término que aún se utiliza mucho en el lenguaje normal: hegemonía. En un principio, este término hacía referencia al proceso por el cual un Estado extiende su influencia sobre los Estados vecinos. En el pensamiento de Gramsci, sin embargo, este concepto se extiende, por analogía, a la «hegemonía que un grupo social ejerce sobre toda la sociedad». En esto fue bastante original, porque creía que esta dominación nunca podía llegar a implantarse sólo a través del poder coactivo del Estado. «El Estado —anotaba— es habitualmente considerado como una... dictadura, o un aparato de coacción de las masas de gente...». Esta opinión es incompleta, sin embargo. «La hegemonía de un grupo social —argumentaba Gramsci—, viene por medio de organizaciones que usualmente se llaman privadas, como la Iglesia, los sindicatos, los colegios, etc.».

En estas instituciones privadas los intelectuales tienen un papel que desarrollar —y no únicamente los «grandes» intelectuales—. En 1931, Gramsci escribía a la hermana de su mujer, Tatiana, «Además... no me dejo limitar... (por) los 'grandes intelectuales'»[5]. Anteriormente, había explicado en otro escrito a Tatiana, que su interés por los intelectuales se originó:

[5] A. Gramsci,... *Prison Letters: Lettere dal Carcare,* traducido por Hamish Herderson, Londres, 1988, pp. 161-62.

... Por un lado, por el deseo de hacer un examen cuidadoso del concepto de Estado; por el otro, está mi intento de ampliar mi conocimiento de algunos aspectos del desarrollo histórico del pueblo italiano [6].

Por lo tanto, para entender al Estado y su historia, debemos entender el papel cultural de los intelectuales. Una historia política que se centre únicamente en el poder será siempre incompleta. Es necesario también ver el desarrollo del consenso, es decir, la cuestión de la cultura.

¿Pero cómo tratar el tema de la cultura? Los escritos en prisión de Gramsci dan pistas tentadoras. Recordemos que el interés de Gramsci no estaba reducido a los «grandes intelectuales». «Claro que sigo leyendo mucho —escribió a un camarada abogado en 1928— todo tipo de libros, como puedes imaginarte —hasta me he releído el *Último de los mohicanos* de Fenimore Cooper— en el momento que llegan a la biblioteca móvil de la prisión» [7]. En octubre de 1930 su cuñada, Tatiana Schucht, le mandó una colección de las novelas detectivescas de G. K. Chesterton, con la seguridad de que serían «igual de interesantes que los primeros (relatos)...». ¿Pero eran *sólo* cuentos de detectives? Quizá no; Antonio advertía a Tatiana que debía estar atenta a los «elementos residuales culturales» del volumen. Si Sherlock Holmes es el detective protestante que resuelve crímenes «desde el exterior», el padre Brown:

...Utiliza una sutil experiencia psicológica obtenida por la confesión y de la amplia casuística moral de los padres, dependiendo, especialmente, de la deducción y de la introspección... [8]

Esta carta podía haber sido escrita irónicamente, aun así los comentarios sobre el padre Brown nos muestran la firme creencia de Gramsci en que la cultura es política y que la política debe hacer uso de la cultura. La sola organización no era suficiente. En 1924, escribió Gramsci «El error del partido ha sido el de dar prioridad de un modo abstracto al problema de la organización...». «En la práctica —decía

[6] A. Gramsci, ... *Prison Letters*, p. 152, 3 de agosto, 1931.
[7] A. Gramsci, ... *Prison Letters*, p. 7, 30 de enero, 1928.
[8] A. Gramsci, *Letters from Prison*, traducido por Lynne Lawner, Nueva York, 1973; esta carta, con fecha de 6 de octubre, 1930, no se encuentra en la selección de Herderson, citada arriba.

a continuación— (esto) ha significado únicamente el crear un aparato de funcionarios de quienes dependería la ortodoxia...». Nunca en el centro del *aparatchik*; ¡se preguntaba si un partido de masas podría llegar a incluir a esas masas!

> Cualquier participación de las masas en la actividad y vida interna del partido, con excepción de las grandes ocasiones y siguiendo un decreto formal del partido, ha sido considerada un peligro a la unidad y el centralismo[9].

La unidad y el centralismo —esto nos lleva al problema de formar una voluntad colectiva. En el fondo de gran parte del pensamiento de Gramsci está el problema de la voluntad colectiva. (Éste también es el problema central de este libro). ¿Cómo se crean las voluntades colectivas? Generalmente, la voluntad colectiva es el producto de un largo proceso de desarrollo —casi nunca de una «explosión» repentina. Los analistas suelen saltarse estos largos procesos de desarrollo. De hecho, «las corrientes de opinión —se quejaba Gramsci— normalmente son asumidas como si ya estuvieran constituidas», centradas en «un grupo o una personalidad dominante». Al contrario, se necesitaría una concienzuda labor para descubrir el modo en que estas corrientes de opinión crecen.

> Requiere un proceso extremadamente minucioso, molecular, de análisis exhaustivo... de una cantidad innumerable de libros, panfletos, revistas y artículos de periódico, conversaciones y debates orales repetidos un sinfín de veces, que en su gigantesco conjunto representan la larga labor que da luz a una voluntad colectiva...

¿Cómo puede un movimiento social seguir la pista de debates «sin fin» como requisito para que avance? Las utopías sirven de función crucial aquí. La utopías y otras simplificaciones juegan un papel necesario en los «procesos en los que las voluntades colectivas se forman». De nuevo, estamos tratando con un proceso dialéctico. Las utopías son, en este sentido, como los mapas de Américo Vespucio. «Las utopías —creía

[9] Q. Hoare y G. N. Smith, «Introduction» a: *Selections from Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Nueva York, 1971, pp. LXII-LXII.

Gramsci— tienen la misma importancia que las antiguas concepciones del mundo...». Lo que importa no es la concepción original, sino su forma final, después del refinamiento «por la acumulación de sucesivas experiencias»[10].

Gramsci, sin duda, reconocería un proceso dialéctico similar en la evolución, en los años recientes, de la noción de la autonomía nativa en Canadá. El término se mencionaba muy poco en el Documento Rojo de la hermandad de Alberta de 1970; desde entonces se ha ido introduciendo en el discurso público. En un principio, era sólo una utopía, un fin por el cual luchar, pero la concepción ha incorporado solidez por medio del debate y el refinamiento sucesivo. En 1983, la comisión Penner creía poder ir decantando, en el plazo de una década o más, el debate y la experiencia (delimitada) en una serie de recomendaciones acerca de la autonomía (ver Capítulo V de la segunda parte). Las recomendaciones de Keith Penner nunca llegaron a surtir efecto en el parlamento. Sin embargo, hoy en día sirven como medida del progreso del debate durante la década de 1980. Sin duda, el concepto de autonomía irá experimentando un refinamiento en la década de 1990. No obstante, formulaciones como las de Keith Penner sirven a un propósito, puede que dijera Gramsci, como señales a lo largo de un camino.

Estas señales a lo largo del camino, como acabamos de ver, pueden ser «panfletos, revistas y artículos de periódico, conversaciones y debates orales». Son todos aspectos de la propia vida de Gramsci, como periodista, polemista y editor de *Ordine Nuovo*. Pero aún hay más. El énfasis de Gramsci en el discurso, como podemos llamarlo ahora, parte de su reflexión acerca de las fuerzas que se oponen al cambio social. Sus opiniones en este punto se iluminan por una brillante metáfora —la defensa de la última zanja. Los socialistas de los tiempos de Gramsci creían que para obtener el cambio radical social uno sólo tenía que atacar al Estado. La opinión persiste hasta nuestros días en Canadá. Para conseguir la autonomía aborigen, uno sólo tenía que invitar a los líderes aborígenes, provinciales y federales de Ottawa, encerrarles en el centro de conferencias por las noches, y esperar a que surgiera un trato. Hasta ahora y después de varios intentos en la década de 1980 no se ha llegado a ningún trato.

[10] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, pp. 194-95.

Esto no sorprendería a Gramsci. Diría, de hecho, que es ingenuo enfrentarse a las instituciones estatales directamente y esperar obtener el cambio social inmediato. El Estado puede «temblar» pero hay otras defensas en la «sociedad civil», el sector privado como lo llamaríamos ahora. Por lo tanto, cuando el Estado oscila, una «robusta estructura de la sociedad civil aparece inmediatamente». Esta metáfora de los acontecimientos parte de la teoría de Gramsci de la hegemonía. La hegemonía, deberíamos recordar, es «ejercida por medio de y a través de las organizaciones normalmente llamadas privadas, como la Iglesia, los sindicatos, los colegios...». (Ya hemos señalado los efectos de estas organizaciones en los aborígenes canadienses). ¿Cómo deberíamos pensar en estas organizaciones privadas y su papel frenando el cambio social? Gramsci aporta la metáfora del reconocimiento del campo de batalla.

> El Estado era sólo la zanja externa, detrás de la cual estaba un fuerte sistema de fortalezas y de terraplenes, más o menos numerosos dependiendo de un Estado u otro, pues, aunque no es necesario decirlo, esto precisaría de un reconocimiento exacto de cada país individualmente[11].

Las sociedades lanzan una variedad de barreras al cambio social radical, pero no sólo leyes y cortes. Quizás en un juicio reciente en Columbia Británica podemos observar una noción similar. Concluye irónicamente que «la respuesta a las cuestiones legales no resolverá... los problemas subyacentes sociales y económicos». Por lo tanto, las fortalezas y terraplenes amenazan aún más allá de la zanja externa. Aquí recogemos los comentarios finales del juez McEachern sobre el caso Delgamuuku.

> Mi conclusión es que las dificultades a las que se enfrenta la población india del territorio, y probablemente todo a lo largo del Canadá, no se resolverán en el contexto de los derechos legales[12].

[11] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, p. 238; A. Gramsci, ... *Prison Letters*, pp. 161-62, citado arriba.

[12] A. McEachern, «Basic Problems are Social and Economic» en *Ottawa Citizen*, 13 de marzo, 1991, p.A11 (También citado en Capítulo V segunda parte).

Hay una cierta ironía al comentar las barreras al progreso aborigen mientras uno se sienta detrás de una serie de fortificaciones y repele a todos los huéspedes. Puede, no obstante, que el juez McEachern tenga algún mérito por el «reconocimiento del terreno», como diría Gramsci, al señalar que las barreras a las aspiraciones de los nativos no están sólo en la esfera política.

«... UNA NUEVA CULTURA»

En los anteriores capítulos hablé de la necesidad de una nueva cultura en los asuntos nativos; no podemos (o no deberíamos) volver a las viejas costumbres. Éste es un proyecto que habría interesado a Gramsci. Hasta habla, en un sentido muy parecido, del problema de crear una nueva cultura. Gramsci aclaró que no es únicamente un asunto de innovación filosófica o literaria. «Crear una nueva cultura —recalcaba— no quiere decir los propios descubrimientos individuales 'originales'». Bastante al contrario.

> El guiar a que piense una masa de gente... en el mismo modo coherente del mundo real presente, es un suceso «filosófico» mucho más importante y «original» que el descubrimiento, por parte de algún «genio» filosófico de una verdad que mantiene como propiedad de un pequeño grupo de intelectuales[13].

Ni creía que fuera inevitable que esta cultura surgiera. De hecho, no utilizaba la «esencia» (el término es suyo) del determinismo y el fatalismo que aparecen en los escritos marxistas de sus días. (¿Qué habría pensado de los escritos neo-marxistas y pos-estructuralistas?) Si tienen que venir los cambios culturales y sociales es por medio del trabajo y la lucha activa; nunca son simples subproductos de la historia. De hecho, habla con desprecio del «inevitable» triunfo del socialismo. Pensar que la historia siempre trabaja para un fin determinado es una falacia —«finalismo», como Gramsci lo llamaba. «... el finalismo —se quejaba— aparece en el papel de sustituto de la predestinación o la providencia de las religiones confesionales». Como tal, esta creencia puede

[13] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, p. 325.

ser un consuelo cuando la lucha va mal, como debió ir mal en la Italia de Mussolini: «He sido derrotado por el momento, pero la corriente de la historia está trabajando a la larga para mí».

> Cuando no tienes la iniciativa en la lucha y la lucha en sí misma ha venido eventualmente a identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza tremenda de resistencia moral, de cohesión y de perseverancia paciente y obstinada.

Mucho de esto podría aplicarse también a los aborígenes canadienses, cuyas luchas se encuentran a menudo con la derrota, pero que normalmente creen que las corrientes de la historia se volverán de su lado a la larga. No debemos precipitarnos a ver, advierte Gramsci, la oposición a una voluntad externa como simple «falta de responsabilidad» o hasta como un fatalismo. Sería un error por nuestra parte ver la oposición como una simple pasividad por parte de la gente subyugada. (Gramsci los llama el grupo «subalterno»). De hecho, esta opinión a menudo es sostenida por gente «que no espera que el (grupo) subalterno se convierta en dirigente y responsable». Estas perspectivas son un consuelo a la desesperación, «una razón de la pasividad» por parte de las gentes subyugadas. Casi siempre, ésta es una opinión incorrecta; así sin duda en el caso de los aborígenes de Canadá. De nuevo, Gramsci podía estar hablando de ellos en el siguiente pasaje: en él se opone a la noción de que los subyugados son meros objetos de la historia, «cosas» pasivas:

> ... Si ayer el elemento subalterno fue una cosa, hoy en día no sigue siendo una cosa sino una persona histórica, un protagonista; si ayer no era responsable, porque se «oponía» a una voluntad externa a sí mismo, ahora se siente responsable porque no es (únicamente) un opositor sino un agente, necesariamente activo que toma la iniciativa.

De fatalistas, pasivos, «no responsables» —todos estos epítetos— se le ha culpado a los nativos canadienses, especialmente en el pasado reciente. Pero aún ayer, antes de la movilización, ¿era un caso de «mera oposición», de «mera falta de responsabilidad»? «No con seguridad. Debería recalcarse cómo el fatalismo no es más que la cobertura de una voluntad real y activa en un momento de debilidad».

Hasta el fatalismo, como una «filosofía ingenua», puede ser «un elemento intrínseco de fuerza», como acabamos de ver. Además, siempre habrá entre los subyugados algunos que no sean fatalistas. «De hecho —argumenta Gramsci— alguna parte de la masa subalterna siempre es dirigente y responsable...»[14].

«Periodistas... (y) 'verdaderos' intelectuales»

Esos miembros dirigentes, responsables del grupo subyugado eran, evidentemente, un nuevo tipo de intelectual. Estos nuevos intelectuales «surgen directamente de las masas, pero permanecen en contacto con ellas, para convertirse, como si fueran, las ballenas del corset»[15]. Esto se aplica con bastante exactitud al Canadá aborigen. Anteriormente, los políticos, los directivos y los profesionales emergieron; en los últimos años, sin embargo, hemos empezado a ver cómo la lista de escritores populares canadienses de ficción de origen aborigen ha crecido. Siempre ha habido narradores de cuentos entre las primeras naciones, claro está, pero ahora se dirigen (en parte) a la audiencia que no es nativa, y en géneros que no son nativos como son los cuentos, las obras de teatro, las novelas y narraciones cortas. Por lo tanto, los artistas nativos están empezando a utilizar géneros nuevos para ellos, donde su producción no puede ser fácilmente separada de un contexto vital. De hecho, los críticos suelen comentar las producciones modernas nativas, de géneros «tradicionales», como la talla de piedra, estableciendo un distanciamiento temporal. «Se les dice a los lectores —señala el antropólogo Valda Blundell— que las tallas inuit son 'cuentos antiguos relatados en piedra', una clasificación que hace que estas producciones *contemporáneas* se sitúen en el mismo marco temporal que los mitos y leyendas inuit». Con estos comentarios se sitúa a la producción, y por lo tanto a los nativos, en el pasado. Estas clasificaciones, que distancian en el tiempo, no se pueden utilizar para apreciar las recientes contribuciones nativas a los géneros no-nativos como la novela. Estos trabajos, si reciben atención de los críticos, no se diferencian fácilmente del

[14] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, pp. 336-37.
[15] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, p. 340.

contexto vivencial. Nadie podría sostener que esto suministre sólo «cuentos antiguos» de una «raza que se muere»[16].

Una «raza que se muere» con sus «cuentos antiguos» —sin duda hemos oído estos temas antes— es parte de la ideología que hace que los indígenas del presente sean «supervivientes primitivos». El poeta y cantante Floyd Westerman lo expresa de otro modo. «Aquí vienen los anthros —es uno de los estribillos de una canción de Westermans— mejor que escondas tu pasado». Verdaderamente nosotros, en antropología, tenemos muchas responsabilidades. Muchos antropólogos mantienen, quizá sin intención, formas de hablar y escribir que hemos heredado de la anterior generación de estudiosos. Algunos autores aún hablan de culturas «primitivas» y «tradicionales». Algunos llegan a escribir sobre si se podría distinguir entre los elementos «auténticos» y «tradicionales» de las culturas contemporáneas indígenas. Floyd Westerman se ríe de algunas de las presunciones de los antropólogos. «Esconde tu pasado», advierte.

> Pero no queda nada que estudiar
> No queda nada que ver
> Aun así el anthros sigue buscando
> La verdad y la llave[17].

Las canciones de Westerman nos recuerdan que es muy fácil confundirse cuando se examinan la mayoría de los aspectos de la cultura nativa contemporánea. Este aviso se puede ampliar a producciones culturales nativas, incluyendo los *pow-pows*. Hoy en día, al contrario que sucedió bajo la dirección de Duncan Campbell Scott, a los indios se les permite «hacer un espectáculo de sí mismos». Los pow-pows, como las representaciones y los rodeos de tiempos pasados, permiten a los bailarines representar exhibiciones artísticas nativas para una audiencia que paga. También, como en los viejos tiempos, la prensa está presente en gran número. ¿Pero lo entienden? Los periódicos tienen una foto predilecta, la de un joven bailarín en galas completas, quizá

[16] V. Blundell, «Take Home Canada': Representations of Aboriginal Peoples as Tourist Souvenirs» en *International Conference on the Socio-semiotics of Objects*, University de Toronto, 23 de junio, 1990, pp. 26 y 10. La cursiva es mía.

[17] F. Westerman, «Here Comes the Anthros» en *Reflections: The Anthropological Muse*, J.L. Prattis, ed., Washington, D.C., 1985, p. 237.

llevando gafas de sol, bebiendo una botella de refresco y/o escuchando un cassette portátil. El encabezamiento nos dice que el bailarín «toma un trago rápido de una bebida del siglo XX...». Pero ¿esta «bebida del siglo XX» está fuera de lugar junto al auténtico tocado nativo de abalorios y orlas?[18] ¿Están los artistas nativos realmente «fuera de lugar»? Para los periódicos que escriben acerca de los pow-pows así lo parece. Y es lo que probablemente la mayoría de los canadienses creen, hasta los académicos, quienes deberían entenderlo mejor; ¿podemos esperar más de los periodistas?

No lo creía Gramsci. Su actitud frente a la vieja escuela de periodista es fácil de discernir de entre sus comentarios:

> Al tipo tradicional y popular de intelectual se le da el nombre de hombre de letras, el filósofo, el artista. Por lo tanto los periodistas que reclaman ser hombres de letras, también se consideran «verdaderos» intelectuales.

Implícitamente Gramsci dice que las clases subalternas no tienen mucho que esperar de los periodistas. Mejor que el grupo subyugado desarrolle sus propios escritores, artistas y pensadores. Aquí, extrae su propia experiencia como periodista y editor en Turín, durante 1919-1920. «Con esta base el *Ordine Nuovo* semanal trabajaba para desarrollar un tipo de nueva intelectualidad y para determinar sus nuevos conceptos», señalaba. Es más probable que los nuevos escritores de la clase subyugada consigan acertar, que los intelectuales tradicionales interpretando a esas clases desde el exterior. El nuevo grupo de escritores no podía confiar en la elocuencia, en la escritura elegante, sino en su «participación activa» en la «vida práctica» de los grupos subyugados[19].

El proyecto de Gramsci ha sido asumido por un nuevo grupo de escritores nativos. «Escribo esto para todos vosotros —explica Maria Campbell— para deciros cómo es el ser una mujer mestiza en este país». La escritora visitó, después de 17 años, su casa de la infancia,

[18] V. Blundell, «Speaking the Art of Canada's Native Peoples: Anthropological Discourses and the Media» en *Journal of Australian and Canadian Studies* 7 (no. 1, 1989), pp. 30-31.

[19] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, pp. 9-10.

y encontró la casa donde había crecido desmoronada y cubierta de malas hierbas. «Como yo, la tierra ha cambiado, mi gente se ha ido, y si tuviera que conocer la paz tendría que buscarla dentro de mí.

¿Entonces qué? «Fue entonces cuando decidí escribir acerca de mi vida». Campbell escribió para ella y otros nativos: su libro, sin embargo, estaba también dirigido a los blancos, diciéndonos «cómo es ser mestizo en nuestro país»[20]. ¿Quién mejor que ella misma para contar su historia? Las vidas de los nativos, al ser contadas a los blancos, advierte Lee Maracle, «rara vez funcionan». «Y cuando no... es un desastre para los nativos».

Los escritos de Lee Maracle, como hemos visto, emergen de su «ático solitario» donde «la teoría, la historia y la vida se imaginan y se ponen en papel»[21]. Esto no quiere decir, sin embargo, que se abstuviera de la «participación activa» en la «vida práctica», a la que Antonio Gramsci incitaba cuando reflexionaba sobre las nuevas generaciones de intelectuales de las clases subyugadas. De hecho, el prefacio de *Bobbi Lee. Indian Rebel* fue citado por Lee Maracle en el Campamento de Paz cerca de Oka, Quebec, en septiembre de 1990. Maracle estaba allí para protestar contra los primeros movimientos de este siglo del ejército canadiense contra una comunidad de las primeras naciones:

> En todas las ciudades principales, en las reservas de las 37 tierras natales de las primeras naciones, la gente se sublevó para apoyar a los mohawks... Iglesias, organizaciones campesinas, grupos de mujeres, y todo tipo de canadienses protestaban en contra de que el ejército fuera a reducir Oka.

El apoyo a los mohawks, contra el gobierno y el Regimiento Real 22, no se basaba, sin embargo, necesariamente en la acción directa. Habían recaído acusaciones contra los mohawks que ocupaban el centro de tratamiento de Oka. ¿Eran realmente «terroristas», «criminales», o peor aún «anti-canadienses»? No era así, informaba Maracle; estas distorsiones y chismes «son el peor tipo de violencia». El antídoto está en el diálogo. «... debemos hablar», nos recuerda Maracle; su intención

[20] M. Campbell, *Half-Breed*, Toronto, 1973, pp. 7-8.

[21] L. Maracle, «Prologue» en *Bobbi Lee*, Toronto, 1990, pp. 19-20. A pesar de las reservas de L. Maracle, *Bobi Lee*, es el fruto de una colaboración nativa-blanca.

era que sus escritos fueran una contribución a la conversación. «Para nosotros el lenguaje es sagrado»[22].

Maria Campbell retoma el mismo dicho en su novela autobiográfica mestiza. «No estoy amargada. Ya he superado esa época. Sólo quiero decir esto: así eran las cosas; así aún son las cosas»[23].

Los comentarios de Campbell a la novela de Beatrice Culleton *In Search of April Raintree* parece que tienen los mismos rasgos. Culleton, como su epónima heroína April Raintree, pasó parte de su infancia al cuidado de la Sociedad de Ayuda a la Infancia de Winnipeg. También las hermanas de Culleton; el libro está dedicado a las hermanas de la autora, que como la ficticia Cheryl Raintree, se quitaron la vida. La presentación de Maria Campbell, sobre esta historia, toca el tema de la relación entre vida y arte, acción y pensamiento.

> En los pasados años ha habido tanta controversia acerca de la cuestión de la acogida de niños nativos y la adopción... Se han escrito documentos e informes. ¿Cuántos de estos papeles han sido escritos por personas que han vivido estas experiencias?

Por lo tanto,

> Es el tipo de escrito que empezará la cura de nuestro pueblo y ayudará a la sociedad dominante a comprender y notar que la vida de un pueblo está casi destruida[24].

¿La historia de quién?

La mayoría de los nuevos portavoces en la ficción (y de las ficticias autobiografías) son mujeres. La antología de Beth Brant, *A Gathering of Spirit*, incluye el trabajo de más de *cinco docenas* de mujeres nativas

[22] L. Maracle, *Bobbi Lee*, pp. 6-7 y 9-11. El centro de tratamiento Kanesetake (Oka) fue ocupado durante dos meses en el verano de 1990 por un grupo de activistas mohawks y sus aliados.

[23] M. Campbell, *Half-Breed*, p. 13.

[24] B. Culleton, *April Raintree*, Winnipeg, 1987, 1983, pp. VIII y 228.

de los dos lados de la frontera internacional[25]. ¿Por qué? Jeannette Amstrong responde en términos que Antonio Gramsci podría haber apreciado. Amstrong se refiere a la cuestión de la excesiva representación, por decirlo así, de las mujeres dentro del nivel de los escritores nativos. Además, subrayando sus comentarios, está el asumir con Gramsci el hecho de que la política y la producción cultural son caminos iguales para el cambio social. (Hemos señalado su decepción ante el hecho de que en la década de 1970, escribir no fuera considerado una parte «útil» de la lucha contra la autonomía). Aquí recogemos más comentarios sobre el escribir, la política y el género.

> Los hombres tienen un acceso más fácil a otros caminos para llegar a hacerse comprender —la política es uno de los modos en que están expresando su resistencia y con el que están intentando el cambio.

Éste no es el caso de las mujeres nativas; más allá de los consejos de banda, pocas posiciones de la organización política nativa están abiertas, normalmente, a las mujeres. «Para las mujeres nativas —nos recuerda, Amstrong una salida política directa no ha sido acesible, debido al sexismo...». Por lo tanto, para las mujeres, escribir es el uso de una de las pocas «herramientas asequibles a ellas»[26].

Este dilema ha afectado al contenido de los escritos de Amstrong, al igual que la razón para escribirlos. La novela de Jeanette Amstrong *Slash*, al contrario que las de Campbell, Maracle o Culleton, está escrita desde el punto de vista de un hombre. Cuenta la historia de Tommy Kelasket, a lo largo de 20 años. Algunos críticos se han declarado desconcertados en lo referente a las intenciones de la autora; ¿por qué no hay una voz femenina en *Slash*? «Una de las cosas desconcertantes de *Slash* —escribe Sally MacKenzie en *Images*, una revista de mujeres de Columbia Británica— es porque... no llegamos a conocer a ninguna de las mujeres en la novela». «Éstas... son sólo vislumbradas a través de ojos de Tom», se queja el crítico. ¿Por qué escogió Jeannette Amstrong contar su historia «completamente desde el punto de vista de un

[25] B. Brant, *A Gathering of Spirit: A Collection by North American Indian Women*, Toronto, 1988, Original, 1984.

[26] Citado en B. Gobard, «The Politics of Representation...: Native Writer and Canadian Writing», W.H. New, ed., Vancouver, 1990, p. 206.

hombre»[27]? Realmente ¿por qué? Amstrong escogió contar la historia de Tommy Kelasket porque quería que girara en torno a la situación política de la autonomía nativa. Tristemente, esta situación sólo podía ser creíble en boca de un hombre. Tommy Kelasket va de una barricada, a una ocupación, y a una marcha, desde Wounded Knee a Okahoma, haciendo comentarios sobre cada uno de los acontecimientos. Algunos de estos comentarios son bastante cáusticos: «... Las mismas puñeteras sesiones; las mismas resoluciones, los mismos viejos discursos. Los mismos problemas...»[28]. ¿Se debilitaría la fuerza de los comentarios si los hubiera proferido una mujer nativa? Quizá; de todas formas, así lo cree la autora.

La cuestión de quién hable, sin embargo, no acaba en el género. ¿Quién debería contar las historias nativas? ¿Debe ser la narración de cuentos siempre nativa? Con seguridad, no todo el mundo piensa así. De hecho, los periodistas mostraron cierto escepticismo cuando esta cuestión surgió en la reunión de escritores de la Unión de Escritores de Canadá en 1989. Un comentarista consideró la declaración de que «los escritores que no fueran nativos no deberían contar las historias nativas» como «monstruosas»[29]. Sin embargo, esto no impide que el reclamo de los editores se limite al «trabajo escrito por indios acerca de sí mismos» y el desechar el trabajo «*acerca de indios, escrito* por no nativos» (subrayado en el original)[30]. (Soy consciente de la ironía de que sea yo el que plantee este tema). La cuestión de quién sea el portavoz es un tópico hoy en día; no obstante no es completamente nuevo. De hecho, Gramsci lo trató, como hemos visto. ¿Se podía confiar en los escritores de la clase dominante, se preguntaba Gramsci, para representar a la clase subalterna para sí misma y para los demás? Creo que su respuesta no debería «ser necesaria». Recordemos que Gramsci hacía un llamamiento a una «nueva intelectualidad», que surgirá de la clase subalterna. Estos nuevos trabajadores culturales «orgánicos» no debe-

[27] S. Mackenzie, «Glimpsing the Native View» en *Images West Kootenay Women's Paper*, verano, 1987, p. 12.

[28] J. C. Armstrong, *Slash*, Penticton, 1985, p. 195.

[29] H. F. Kirchoff, «Writers Reject Bid to Study Plight of Minorities in Publishing» en *Globe and Mail*, 31 de julio, 1989, p. A19.

[30] C. L. Sanchez, «Sex, Class and Race Intersections: Visions of Women of Color» en *A Gathering of Spirit*, B. Brant, ed., Toronto, 1988, pp. 166-67.

rían confiar jamás en los escritos refinados y las frases «elegantes». «La forma de la nueva intelectualidad —concluía— no puede seguir consistiendo en la elocuencia...». El intelectual dejaría de parecer simplemente un orador y parecería un «permanente persuasor», que toma partido en la vida práctica y trabaja para «mantener una concepción del mundo y para modificarlo». Esta nueva intelectualidad estaba en marcado contraste con la noción «tradicional y vulgarizada» del intelectual —«el hombre de letras»[31].

Gramsci es aquí bastante claro. *No* dice que los escritores del grupo dominante nunca puedan decir la verdad acerca del grupo subyugado. La propia carrera de Gramsci mentiría esta formulación. Era, en muchos modos, el tipo social que vilipendiaba: es decir, un periodista y un intelectual *tradicional*. «No se puede recalcar suficiente —argumenta Hamish Henderson— que Gramsci era el heredero de una elevada cultura meridional, a la vez que de la dureza y pobreza meridional»[32]. Gramsci era un pobre hombre del sur, pero un intelectual de todos modos. Seguramente se veía en un papel que esperaba que otros asumiesen, el de «permanente persuasor» en pro de las gentes subyugadas. Así que nunca iba a decir que *únicamente* el discurso de los subalternos pudiera representarlos en el mundo. Sin embargo, el grupo subyugado funcionaría mejor, a la larga, si desarrollaba su propio grupo de escritores e intérpretes.

¿Cómo se puede hacer esto? Aquí, la pregunta de Gramsci es muy parecida a la de las primeras naciones canadienses: ¿cómo puede un grupo subyugado representarse a sí mismo en el camino a la autonomía? Sin embargo, para Gramsci, la lucha por la autonomía empieza con la ideología y la cultura. Y el primer paso, el «más importante», para el desarrollo hacia la autonomía «es su lucha para la asimilación y la conquista 'ideológica' de los intelectuales tradicionales...». Sin embargo, «... esta asimilación y conquista se hace más rápida y eficaz cuanto más consiga, el grupo en cuestión, formar a sus propios intelectuales orgánicos». Dicho está, la receta para acabar con la subyugación consiste: en tratar de ganarte a los «intelectuales tradicionales» (incluye a los periodistas), pero mientras, incentiva a tus propios escritores, artistas

[31] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, pp. 9-10.
[32] H. Henderson, «Introduction» en *Gramsci's Prison Letters*, Londres, 1988, p. 5.

e intérpretes. (El debate canadiense se ha dirigido a los escritores de *ficción*, pero Gramsci no hace distinciones entre «hombres de letras, filósofos, artistas»). Claramente, es mejor cuando el grupo subalterno puede representarse a sí mismo, pero, mientras, la lucha ideológica se desarrolla *asimilando* al grupo dominante de periodistas y otros trabajadores intelectuales. Las primeras naciones canadienses parecen estar siguiendo el consejo de Gramsci sin saberlo. Es decir, están siguiendo ambas partes de esta prescripción —ganarse a los eruditos y periodistas, y desarrollar a sus propios portavoces.

CULTURA «AUTÉNTICA»

Gramsci también tenía algo que decir acerca de la cultura de los pueblos subyugados, seguramente un elemento crucial en los escritos de ficción. En las historias nativas, un tramposo suele aparecer. «El tramposo» —el escritor Thomas King explica—... nos permite crear un mundo especial...». En ese mundo, la preocupación judeo-cristiana del bien y el mal, del orden y desorden, da lugar a la «preocupación nativa del equilibrio y la armonía»[33]. Estoy seguro de que Gramsci lo hubiera encontrado con un proyecto fascinante. No obstante, lo hubiera visto como un proyecto cargado de problemas. Efectivamente, temía que el estado a menudo podía subvertir la cultura de los grupos subyugados. El Estado siempre tiene la finalidad, creía Gramsci, de «... adaptar la 'civilización' y la moralidad de las masas populares más amplias a las necesidades del continuo desarrollo del aparato económico de producción»[34].

Así que, el Estado permite la consciencia misma de las clases subalternas, quizás en último término, para que sirvan a la producción económica. ¿Pero qué pasa con aquellos que no participan en el proceso productivo nacional? ¿Están libres de la hegemonía cultural del tipo que Gramsci teoriza? Ésta es una posibilidad intrigante que Gramsci parece no haber considerado. La gente situada en el estatuto de paria, en las reservas indias, puede estar libre de desarrollar su cultura, algo

[33] T. King, «Introduction» en *All My Relations: An Anthology of Contemporary Canadian Native Fiction*, Toronto, 1990, p. XIII.
[34] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, p. 242.

independiente de la hegemonía cultural nacional. En cualquier caso, las primeras naciones canadienses han retenido gran parte de sus mitos y folkore a pesar de la interferencia de la televisión y los medios de masas. ¿Está siendo infiltrado y subvertido por la hegemonía de la cultura nacional? ¿Es, para decirlo claro, «auténtica»? Esta cuestión conlleva su propia carga de bagaje ideológico, como vimos antes al mencionar la producción de arte gráfico nativo. Cuando se trata de nativos lo «auténtico» quiere decir arte de otros tiempos, como nos recuerda Valda Blundell:

> Lo que se pregunta, sea implícitamente o explícitamente, no es si este arte es auténtico. Más bien si es arte tradicional auténtico. Y el arte tradicional «auténtico» tiene que ser el arte que derriba y/o expresa alguna convención estética del *pasado*... [35]

El novelista nativo Thomas King está de acuerdo.

> La autenticidad puede ser un término resbaladizo y delimitante cuando se aplica a la literatura nativa porque sugiere límites culturales y políticos del pasado, por donde nuestros escritos deberían deambular. Y, si deseamos permanecer dentro de estos límites, no sólo debemos escribir acerca de indios y de la cultura india, sino que debemos tratar el concepto de «indianidad», un término nebuloso... [36]

En realidad, no hay límites culturales sensibles para los artistas nativos. La literatura nativa trata propiamente con toda una gama de experiencias humanas. De hecho, los escritores nativos algunas veces escogen temas que satirizan la noción blanca de autenticidad o «indianidad». El divertido relato corto de Jordan Wheeler, *The Seventh Wave*, es un ejemplo de este tema. Trata de una aventura amorosa al lado del mar —¡y de un cree aprendiendo a hacer surf!

Aparte de los relatos acerca del surf, los escritores nativos han encontrado numerosas formas de hacer tambalear la noción blanca de «indianidad», aun cuando exploran temas «tradicionales». Ya que, aun en

[35] V. Blundell, «Speaking the Art of Canada's Native Peoples: Anthropological Discourse and the Media» en *Journal of Australian and Canadian Studies*, 7, n.° 1, 1989; subrayado en el original.

[36] T. King, «Introduction» en *All My Relations*, p. XV.

esos temas, los blancos pueden preguntarse si están obteniendo los objetos puros. (Recordemos que la «civilización» subalterna de Gramsci infiltrada y subvertida por la clase dominante). La literatura nativa puede tratar de sus mitos y cuentos folkóricos; aun así, ¿son «auténticos»? Dos de los relatos cortos de Thomas King giran en torno a los temas punzantes de este dilema. *The One About Coyote Going West son cuentos sobre, y contados* por Coyote. El Coyote, sin embargo, es un tramposo, así que sus relatos pueden ser *poco auténticos.* Aquí está:

> Puede que os cuente, dijo ella, una de Eric el suertudo y los vikingos jugando al hockey de los veteranos, aquellos que nos encontraron a nosotros los indios en Terranova. Puede que os cuente una de Chistopher Cartier buscando algo bueno para comer, y encontrándonos a nosotros los indios en un restaurante en Montreal... [37]

O ¿son sólo los exploradores blancos los que son poco auténticos? Que Coyote es el que habla, ¿cómo podemos estar seguros?

En un relato corto anterior, King lio aún más nuestras preocupaciones acerca de la «indianidad» al introducir otro personaje como un payaso —al antropólogo.

> ... Napiau, mi amigo, nos dice que le contemos una buena historia. Puede que no muy larga, dice. Los muy jóvenes se van a dormir muy pronto. El antropólogo, ya sabes...

¿Y por qué no? Nosotros los antropólogos a menudo actuamos como «porteros» de la producción de arte nativo, como nos recuerda Valda Blundell, permitiendo que pasen las «auténticas», parando las que son «poco auténticas» [38]. Según el museólogo Michael Ames, los antropólogos no son sólo vigilantes de la producción nativa de arte gráfico. «Los antropólogos creen tener razón —se queja Ames— sobre lo que constituye un artículo apropiado, una pieza apropiada, un potlatch apropiado, y por extensión, un indio apropiado» [39]. En las historias de

[37] T. King, «Introduction» en *All My Relations*, pp. 60-70 y 96.

[38] T. King, «One Good Story, That One» en *Malahat Review* 82, marzo, 1988, p. 39; V. Blundell, «Speaking the Art of Canada's Native Peoples», p. 36.

[39] M. Ames, *Museums, The Public and Anthropology*, Vancovuer, 1986, p. 57; T. King, «One Good Story, That One», pp. 39-43.

Thomas King, al menos, «el indio adecuado» a menudo nos trae de nuevo la esencia. A los antropólogos les «gustan las viejas historias», concluye el amigo del narrador en *One Good Story*, «como la de cómo se formó el mundo». Una buena historia india como esa...». Pero la historia, cuando aparece, sin embargo, trata de los «jardines del atardecer». «Dos seres humanos que uno pone allí. Llamemos al hombre Ah-condena. Llamemos a la mujer Atardecer. En el mismo jardín». Pero no puede durar, sin embargo. Pronto, Atardecer le trae *mee-so** a Ah-condena.

> ... muy pronto, Dios, vino ése. Bastante loco. Te has comido mi *mee-so*, dijo.
>
> No te preocupes, dice Atardecer, ésa, la primera mujer. Hay muchos más *mee-so* allí atrás. Tranquilízate, mira un poco de televisión, dice.

Sin embargo, el relato continúa «Ése dice que es mejor que Atardecer y Ah-condena dejen el buen sitio, el jardín. Los atardeceres de jardín se van a otro lugar». Aquí tenemos una «buena historia india», ¿qué mejor historia india? Pero leamos las últimas tres líneas de *One good Story*: «Vemos cómo se van. Mi amigo Napiao, pone el puchero para hacer un té. Limpio todas las huellas del Coyote del suelo». Sólo entonces nos enteramos que el Coyote —el tramposo— ha estado en la escena, liando a los antropólogos.

No son, sin embargo, sólo los antropólogos los que están sujetos a las trampas en los escritos de Thomas Kings. En su poema, *The City on the Hill*, se describe al tío del autor, un payaso mendigo que hace gracias con la «cara roja como truco para que la gente se ría». Esto acaba cuando los «polis vienen y se lo llevan en coche». Pero no es lo que parece, no obstante. Los mendigos nativos son llevados a un Burger King. Esto es un descanso, de acuerdo a las leyes del sindicato. Éste es realmente un «trabajo duro», admite el tío, pero «tenemos que mantener a raya a la clase media...» [40].

* En inglés significa «yo también».

[40] T. King, «The City on the Hill» en *Native Writers and Canadian Writing*, W. H. New, ed., Vancovuer, 1990, p. 265.

«CREANDO... TANTO UN PRESENTE COMO UN FUTURO»

Thomas King es sólo uno de los muchos escritores que se afanan por llevar la voz nativa a la audiencia masiva, blanca y nativa. La antología de King, *All my Relatives*, recoge 19 escritores nativos y es, como señala, sólo una «muestra representativa». Gramsci esperaba que los grupos subyugados desarrollaran sus propios escritores y artistas, interpretando la vida y aspiraciones del grupo subalterno para una audiencia más amplia. Claramente, esto es lo que está pasando; los nativos canadienses están desarrollando, a partir de ellos mismos, sus propios «intelectuales» orgánicos, como los llamaría Gramsci. Los narradores de cuentos nativos empiezan a destacar en los libros, las revistas, las obras de teatro, y los dramas televisivos. Además, ahora hay editores de libros nativos, grupos de teatro nativos, grupos de escritores nativos —varios de cada, de hecho—. El proyecto de Gramsci, el crecimiento de intelectuales «orgánicamente» de los grupos subalternos, está llegando a realizarse aquí en Canadá, como nunca lo hizo en tiempos de la Italia de Gramsci. Claramente, un «discurso-contrario» está en camino. «Suhistoria» ya no puede ser toda la historia.

Pero ¿dará verdaderos frutos este proyecto? ¿El florecimiento de portavoces subalternos llevará a una mayor autonomía? Gramsci así lo pensaba, aun cuando no estaba en situación de comprobar su supuesto. Quizás el fascismo italiano también lo creyese así. «Debemos parar a esta mente», se declaró en el juicio de Gramsci en mayo de 1928, durante 20 años»[41]. (Algunos dicen que era también la opinión de Mussolini). Sin embargo, Gramsci continuó trabajando, en contra de las mayores oposiciones, hasta su muerte en 1937; muchas de las ideas que hemos considerado aquí fueron esbozadas en una celda de prisión. Y sin embargo, sus escritos perduran. Han sido hasta un estímulo y una inspiración para muchos. ¿Qué podemos decir de las propuestas de Gramsci al ser aplicadas a los aborígenes en su búsqueda de la autonomía? Aquí, Gramsci provee una visión que parece a propósito, en su noción de «voluntad colectiva». La *formación* de una nueva voluntad colectiva no es una tarea fácil, aunque normalmente es pasada por alto. «Las corrientes de opinión —nos recuerda— normalmente se conside-

[41] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, p. LXXXIX.

ran como ya constituidas...». Y no es así. Requieren «... una innumerable cantidad de libros, panfletos, revistas y artículos de periódicos, conversaciones y debates orales...». En su «gigantesco conjunto» estos elementos del discurso dan lugar a una nueva voluntad colectiva[42]. Si tenemos que desarrollar en Canadá un nueva cultura pública de relaciones nativos-blancos, éstos requerirán sin duda un proceso similar. Verdaderamente, no es tarea fácil el que «una masa de gente» llegue a pensar coherentemente «del mismo modo acerca del mundo presente real». De hecho, el resultado cuenta más que un descubrimiento filosófico que «permanece en propiedad de pequeños grupos de intelectuales»[43].

Las ideas de Gramsci pueden sonar a las ideas comunes de hoy en día. El lema moderno podía ser: «Trabaja primero en la opinión pública, luego en el parlamento». Sin duda es un buen consejo, pero ése *no* es el consejo de Gramsci. Su opinión es mucho más sofisticada que esto. Su consejo sería: «Intenta que se aprueben leyes, si puedes, pero no te creas que las leyes, por sí solas, van a traer un cambio permanente social». «El Estado —Gramsci escribió con una metáfora original y contundente— (es) sólo la zanja exterior». Más allá de esta amenaza está un sistema poderoso de fortalezas y terraplenes —las instituciones y costumbres del sector privado. La hegemonía se ejercita «a través de organizaciones comúnmente llamadas privadas, como son la Iglesia, los sindicatos, los colegios...»[44]. La autonomía aborigen podía fracasar debido a cualquiera de estas instituciones, o por otras del sector privado. Sin un cambio en la voluntad colectiva, donde la «masa» del pueblo llegue a pensar de un modo diferente acerca de la autonomía, no se podrán obtener ganancias seguras. Quizás el nuevo, creciente círculo de escritores nativos se están dirigiendo al problema —animando a la mayoría de los canadienses a pensar de un nuevo modo «acerca del presente real».

Éste no es un asunto que carezca de importancia. Invito al lector a hacer una encuesta informal entre sus amigos y conocidos acerca de la autonomía nativa. Puede que encuentren apoyo para el enunciado

[42] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, p. 194.
[43] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, p. 325.
[44] Q. Hoare y G. N. Smith, *Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, p. 238; A. Gramsci,... *Prison Letters*, pp. 161-62, citado arriba.

«que algo tiene que hacerse con los indios». En el mismo sentido, «las reclamaciones de tierras» son bastante populares, especialmente si son vistas como una transacción directa de los bienes raíces. La autonomía sospecho que será otro tema. No encontraréis, creo, muchos amigos que la apoyen. No creo que muchos canadienses consideren que las primeras naciones deberían tener la autonomía. Muchos (¿la mayoría?) no entienden ni siquiera por qué los nativos *quieren* la autonomía. Por lo tanto, si el decreto constitucional fuera para garantizar la autonomía nativa, ésta sería sólo la «zanja exterior» de la oposición a los nativos. Las primeras naciones se encontrarían con que deben tratar con blancos que no entienden ni la noción misma de la autonomía nativa, ni tan siquiera el porqué de que alguien la quisiera. Los escritores nativos, sin duda, tienen mucho que contribuir a la explicación del pensamiento nativo a los canadienses normales.

Esto no quiere decir que la forma de pensar de todo el mundo tiene que cambiar antes de que la ley se pueda cambiar. Gramsci no dijo esto, y tampoco lo digo yo. La experiencia de EE.UU. viene al caso. El comisario John Collier presidió una revolución desde arriba, o al menos desde Washington. El decreto de reorganización india de Collier trajo medidas para la autonomía de los grupos indios, sin ni siquiera declarar que el *derecho* a la autonomía viniera del Congreso (ver Capítulo V de la segunda parte). Sus esfuerzos trajeron toda una serie de «molestias y tumultos», como admitía el mismo Collier. Sin embargo, no deberíamos sacar una lección errónea de la experiencia de EE.UU. Collier golpeó cuando el hierro aún estaba caliente, estableciendo una legislación que estaba muy adelantada a la opinión pública. Collier, como hábil publicista, creía que se podía cambiar la opinión pública. En gran medida esto ha ocurrido. Los americanos, por ejemplo, pueden ahora ver con ecuanimidad los numerosos bingos en las reservas indias. «... En todas esas reservas (de Minnesota)», hay muchos desempleados. En cambio, escribe Roger Buffalohead, «la comunidad sioux tiene ahora una sala de bingo famosa en el mundo entero...»[45] ¿Verían los canadienses con la misma ecuanimidad que alguna de las reservas indias promoviese una sala de bingo «famosa en el mundo entero»?

[45] W. R. Buffalohead, «Self-Rule in the Past and Future: An Overview» en *Indian Self-Rule*, K.R. Philp, ed., Salt Lake City, 1986, p. 273.

No es mi intención el debatir las ventajas finales del decreto de reorganización india (o de los de bingos indios). La pregunta que se nos plantea es: qué es lo que precede para que se obtenga el cambio social, ¿producción cultural o acción política? Ambas —y ninguna— contestaría Gramsci. Realmente, después de la revolución de octubre, Gramsci propuso montar (y llegó a montar) una asociación cultural. Esta asociación, no obstante, iba a funcionar en paralelo a las asociaciones políticas y sindicatos, que estaban ya en el sitio. En lo que concierne a John Collier, sin duda, hubiera preferido esperar a que la opinión pública se construyera detrás de su decreto de reorganización, pero no quería perder la oportunidad de verla aprobada. Collier, además, encajaba en el tipo de intelectual «tradicional» de Gramsci —un hombre de letras, filósofo y poeta— a la vez que inmerso en asuntos prácticos. Él, entre todos, habría sabido apreciar el valor de las contribuciones de los discursos contrarios en apoyo a los nativos. Si se les preguntara a Collier y Gramsci qué venía antes, si educación pública o acción política, es probable que hubieran contestado en los mismos términos: que la acción política no puede proseguir sin la ayuda del diálogo. «Debemos hablar...», amonesta Lee Maracle, con la intención de que sus narraciones de cuentos fueran una contribución a las conversaciones.

«Pero espera —puede interponer el escritor si la educación pública y la acción política son dos lados de la misma moneda, ¿cómo es que sólo oímos uno de los lados?». Exactamente, pues he escogido dedicar mi capítulo final a los escritores de las primeras naciones porque los políticos nativos pueden hablar por ellos mismos, y están siendo, cada vez más, escuchados. Estoy escribiendo esto en los primeros días del verano de 1991, cuando la población nativa sale a menudo en las noticias. La Asamblea de las Primeras Naciones acaba de elegir un nuevo líder nacional; el *Globe and Mail*, probablemente por primera vez, dedica la primera página a la elección. Alguien de otra publicación hasta me ha llamado para entrevistarme acerca de la elección. Considero que la actividad política nativa, en el panorama nacional, está empezando a recibir una cobertura bastante amplia en la prensa.

Pero éste no es el caso de los escritores y narradores de las primeras naciones. Y a pesar de eso, la valoración de Maria Campbell de *April Raintree* podría emplearse con igual exactitud a un amplio círculo

de escritores nativos: «Es el tipo de escritura que empezará a curar a nuestras gentes y ayudará a la sociedad dominante a comprender y sentir cómo la vida de estas gentes está casi destruida»[46]. Éste es realmente un propósito serio, uno que merece nuestro más cuidadoso examen. Éste ha sido otorgado, después de todo, a los escritores blancos que tratan temas nativos. De hecho, sus limitaciones han sido ampliamente debatidas. Parece ser que llevamos ya algún tiempo analizando las obras de escritores blancos. Quién no se acuerda de los escritores blancos del siglo XIX, con sus «jefes llenos de insignias, oscuras damas de pelo negro como el cuervo, shamanes demoníacos con sus matracas de garras de águila». Éstas son realmente «imágenes pintorescas y sugerentes, —concede Thomas King— pero son todas dependientes del imaginario no nativo»[47]. Surgen también de la dominación blanca. No podemos escribir de las «razas muriéndose» y de las escenas pintorescas sin hacer juicios acerca de *quién* debería perecer, y *quién* debería ganar, y de la necesidad cósmica de todo ello. De hecho, cuando un intervalo decente ha pasado, no tenemos dificultad en reconocer al colono que lleva al nativo donde se propone, como se muestra en la literatura de la primera época[48]. Es más, el análisis de este tipo es visto como un comentario justo —y bastante arcaico en la actualidad.

Pero si las lecturas críticas de los escritos blancos, hasta políticos, son un juego justo, entonces deberíamos tratar los escritos nativos del mismo modo. Gramsci nos mostró el camino: no mirar a la hegemonía sin examinar también el discurso opuesto. Podemos con razón sentir que las «damas» y los «shamanes demoníacos» de los escritores anteriores llevaban una pesada carga de política. Pero si creemos eso, ¿no tendríamos que estar dispuestos a otorgar una lectura política a las historias nativas políticas (aún no pos-modernas) del presente?

Y es en el presente en donde casi todas las ficciones producidas por nativos se desarrollan como una elección consciente. «Mejor que tratar la complicada relación entre los indios del siglo XIX y la mente blanca —comenta el escritor nativo Thomas King—... la mayoría de nosotros hemos planteado conscientemente nuestra literatura en el pre-

[46] M. Campbell, «Foreward» en *In Search of April Raintree*, p. VIII.

[47] T. King, *All My Relations*, pp. XI-XII.

[48] L. Monkman, «Death of the Indian» en *A Native Heritage; Images of the Indian in English Canadian Literature*, Toronto, 1981, pp. 6595.

sente». Esta cuestión resulta relevante. Hasta los escritores *nativos* de finales de siglo, como Pauline Johnson podían hacer poco por reformar el género en el que trabajaban. Sus historias de *The Boy's World*, admite, tendían a la acción en vez de a la poesía. ¿Por qué? El público «... de hecho, no me aceptaría como un entretenimiento» —escribió Johnson a un amigo en 1894— si les doy (lo que no quieren)». Los escritores modernos al desarrollar sus historias en el presente lo tienen más fácil. Es un período «donde hay bastante libertad en las formas literarias», argumenta Thomas King, donde se permite mayor amplitud de caracteres y situaciones, y hasta «nos permite la oportunidad de crear, para nosotros y nuestras respectivas culturas, un presente y un futuro». Resumiendo, los escritores nativos, sin duda, empezarán a escribir novelas acerca de su propio pasado, «cuando hayamos descubierto cómo hacer de la historia algo nuestro»[49]. Es decir, se han cansado de oír «su historia», y están luchando para crear sus propias historias.

[49] T. King, *All My Relations*, pp. XII; P. Petrone, *Native Literature in Canada*, Toronto, 1990, pp. 82-83.



APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

Carstens, P., *The Queen's People: A Study of Hegemony, Coercion, and Accommodation Among the Okanagan of Canada*. Toronto, 1991.
Un antropólogo sudafricano esboza el «complejo proceso mediante el cual los okanagan fueron incorporados al Estado canadiense».
Cardinal, D. J., y Armstrong, J., *The Native Creative Process: A Collaborative Discourse*, Penticton, B.C., 1991.

Dos artistas-escritores nativos dan *sus* opiniones acerca de la creatividad artística.
Crnkovich, M., editor, *'Gossip' A spolen History of Women in the North*. Ottawa, 1990.
Escritos de nativos del norte acerca «de la posición del trabajo de la mujer en medio de la vida del norte».

Crowe, A History of the Original Peoples of Northern Canada, Edición revisada, Montreal, 1991.
Una nueva edición de la obra clásica acerca de las primeras naciones del norte del Canadá.

Gobard, B., *Talking About Ourselves: The Literary Productions of the Native Women of Canada*, Ottawa, Canadian Research Institute for the Advancement of Women, n.º 11.
Autores nativos como «*escindidos* por la cultura ... moviéndose entre el mundo blanco y nativo».

Grant, A., editor, *Our Bit of Truth: An Anthology of Canadian Native Literature*, Winnipeg, 1991.
Una antología de las manifestaciones en la ficción, la poesía, y los ensayos.

Inglis, S., Manette, K., y Scilewski, S., editores, *Pagtakek: Policy and Conciousness in Mi' Kamq Life*, Toronto, 1991.
Una antología de ensayos de los escritores micmacs (Mi' Kamq) sobre sucesos críticos de su historia.

Lutz, H., *Contemporary Challenges: Conversations with Canadian Native Authors*, Saskatoon, 1991.
«Conversaciones» con unos 20 escritores nativos, narradores de cuentos en la prensa.

Moore, J. H., editor, *Marx on Horseback; The Political Economy of North American Indians*, Norman, Oklanoma, 1991 (de próxima publicación).
Una colección de artículos, la mayoría desde la perspectiva marxista, sobre indios en Estados Unidos y Canadá; presentado en una conferencia celebrada en Zabreb en 1989.

Petrone, P., *Native Literature in Canada: From the Oral Tradition to the Present*, Toronto, 1990.
Un tratamiento enciclopédico de la literatura nativa: mitos, oraciones, poesía, ensayos, y ficción.

Plaice, E., *The Native Game: Settler Perceptions of Indian/Settler Relations in Central Labrador*. St. John's, 1990, Institute of Social & Economic Research, Memorial University of Newfoundland, n.° 40.
Un estudio etnográfico, de una joven mujer británica, de una aldea de tramperos en Northwest River, cerca de la bahía Goose Bay, Labrador; algunos capítulos están en forma de «conversaciones» extensas entre la etnógrafa y varios aldeanos.

Richarson, B., editor, *Drumbeat: Anger and Renewal in Indian Country*, Ottawa, 1990.
Una antropología de relatos nativos de las confrontaciones más significativas; algunas del pasado pero (la mayoría) siguen en la actualidad.

Robison, H., *Write it on your heart: The Epic World of an Okanagan Storyteller*, Vancouer, 1991.
Cuentos nativos de la literatura, recogidos y editados por Wendy Wickwire.

Éstos constituyen una lista de trabajos recientes de, sobre, y (a menudo de) escritores canadienses. Éstos no aparecen en las notas a pie de página, pues la mayoría son demasiado recientes.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92

INDIOS DE AMÉRICA

MAR Y AMÉRICA

IDIOMA E IBEROAMÉRICA

LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

REALIDADES AMERICANAS

CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

PORTUGAL Y EL MUNDO

LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS

ARMAS Y AMÉRICA

INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

EUROPA Y AMÉRICA

AMÉRICA, CRISOL

SEFARAD

AL-ANDALUS

EL MAGREB

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de julio de 1992.

El libro *Los indios del Canadá,* de Bruce Alden Cox, forma parte de la Colección «Indios de América», dirigida por el profesor Claudio Esteva-Fabregat, Catedrático de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona.

COLECCIÓN INDIOS DE AMÉRICA

- Los indios del Perú.
- Esquimales.
- Los indios de las Antillas.
- Los indios de Argentina.
- Los indios de Colombia.
- Antropología biológica del indio americano.
- Indios de los Estados Unidos anglosajones.
- Los indios del Canadá.

En preparación:

- Los indios de México.
- Los indios de Bolivia.
- Los indios de Brasil.
- Los indios de Paraguay.
- Los indios de Centroamérica.
- Los indios de Venezuela.
- Los indios de Ecuador.
- Inmigraciones prehistóricas.
- Los indios de Chile.
- Los indios de Uruguay.
- Los indios de Guatemala.
- Los indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos.
- Los indígenas de Filipinas.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492,* de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

